

اہل السنة

AHL US SUNNAH

اتباع الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة

المجلد الثامن عشر
April-May 18

جلد ۱۸ نمبر ۱۸-۱۹
۱۸-۱۹

بحث ہی بحث، مناظرے ہی مناظرے

حدیث عائشہ اور تہجد اور تراویح میں فرق کا فلسفہ

کیا محمد بن یوسف نے اپنی بیان کردہ تعداد
”گیارہ رکعات“ سے رجوع کر لیا تھا؟

حدیث: ”أَوَّلُهُ رَحْمَةٌ“ ————، تحقیق کے میزان پر

صدقۃ الفطر میں نقد و رقم دینے کا حکم

مقصود صیام

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ لَمْ يَدَعْ قَوْلَ الزُّورِ وَالْعَمَلَ بِهِ فَلَيْسَ لِلَّهِ حَاجَةٌ فِي أَنْ يَدَعَ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ»

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

اگر کوئی شخص بری بات بولنا اور برا کام کرنا (روزے رکھ کر بھی)

نہ چھوڑے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی کوئی ضرورت نہیں

کہ وہ اپنا کھانا پینا چھوڑ دے۔

(صحیح بخاری: 1903)



AHL US SUNNAH Volume No.7, Issue No.77-78, April-May 2018

جلد: ۷

فی شماره - 30/- Rs.

شماره: ۷۸-۷۷

سالانه - 300/- Rs.

اپریل / مئی ۲۰۱۸ء



ماہنامہ

اهل السنة مبئی

مدیر اعلیٰ: رضاء اللہ عبد الکریم مدنی

مدیر: عبدالشکور عبدالحق مدنی | معاونین: ابوالبیان رفعت سلفی، حافظ اکبر علی سلفی

نائب مدیر: کفایت اللہ سنابلی | فور میٹنگ: شفیق احمد محمد عدیل محمدی

گرافک ڈیزائنر: طارق بن عبد الرحیم شیخ

سی، ای، او: زید خالد پٹیل

مجلس مشاورت

• شیخ محفوظ الرحمن فیضی • دکتور عبید الرحمن مدنی

• شیخ نور الحسن مدنی • شیخ محمد جعفر الہندی

میگزین ممبر شپ رابطہ نمبر:

022-26500400 / 8291063765

خط و کتابت و ترسیل زر کا پتہ:

Islamic Information Centre, Gala No.6, Swastik Chamber, Below Kurla Nursing Home,
Opp. Noorjhan-I, Pipe Road, Kurla (West), Mumbai - 400058 | Ph.:022-26500400
Website: ahlussunnah.co.in | Email: ahlussunnah@gmail.com

Owner/Printer/Publisher: SAAD KHALID PATEL

Printed at: Bhandup Offset & Designers, 1009 Bhandup Indl. Estate, Pannalal
Compound, LBS Marg, Bhandup (West), Mumbai - 400078

Published at: 106 Fateh Manzil, 4th Floor, Victoria Road,
Sant Savta Marg, Mustafa Bazar, Mumbai - 400010

Islamic Information Centre, Managed by: ILM FOUNDATION Regd. No.23181

أهل السنة

05	عبد الشکور عبد الحق مدنی	بحث ہی بحث، مناظرے ہی مناظرے	اداریہ
07	کفایت اللہ سنبلی	تراویح سے متعلق حدیث عائشہ اور رکعت و کیفیت کا فلسفہ	حدیث عائشہ اور فلسفہ کیفیت و کیفیت
09	کفایت اللہ سنبلی	حدیث عائشہ پر اضطراب کا الزام اور اس کی حقیقت	حدیث عائشہ پر اضطراب کا اعتراض اور اس کا جائزہ
21	کفایت اللہ سنبلی	حدیث عائشہ میں عدم حصر کا دعویٰ اور اس کی حقیقت	گیارہ رکعت سے زائد پڑھنے کا ثبوت
32	کفایت اللہ سنبلی	حدیث عائشہ اور تہجد اور تراویح میں فرق کا فلسفہ	تراویح و تہجد کی تفریق کی حقیقت
39	کفایت اللہ سنبلی	تہجد اور تراویح کی نماز میں فرق کے حنفی دلائل اور ان کا جائزہ	کیا تراویح و تہجد الگ نماز ہے؟
46	کفایت اللہ سنبلی	کیا محمد بن یوسف نے اپنی بیان کردہ تعداد ”گیارہ رکعات“ سے رجوع کر لیا تھا؟	دفاع سنت
59	حافظ اکبر علی اختر علی سنبلی	اللھم لک صمت... اور مولانا قاسمی صاحب۔	تحقیق و تردید
71	حافظ اکبر علی اختر علی سنبلی	حدیث: ”أَوَّلُ لَذَّةٍ خَمَّةٍ.....“ تحقیق کے میزان پر	تحقیق و تردید
73	حافظ اکبر علی اختر علی سنبلی	کیا روزے کی حالت میں مسواک کرنا نبی کریم سے ثابت ہے؟	تحقیق مسائل
78	حافظ اکبر علی اختر علی سنبلی	رمضان کی آمد کی دعاء	تحقیق و تردید
80	کفایت اللہ سنبلی	صدقۃ الفطر میں نقد و رقم دینے کا حکم	بحث و نظر

بحث ہی بحث، مناظرے ہی مناظرے

عبدالحق بن عبدالحق مدنی

ایجاد بندہ مثالیں پیش کی جاتی ہیں کہ اس وقت علمائے کرام یہ بحث کر رہے تھے کہ ایک سوئی کی نوک پر کتنے فرشتے بیٹھ سکتے ہیں یا یہ کہ مسواک کا سائز کیا ہو؟ وغیرہ وغیرہ

تو پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ طے کیا جائے کہ مناظروں اور علمی بحث و مباحثوں کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ تو اگر آپ قرآن و سنت کا سرسری جائزہ بھی لیں تو آپ کو اندازہ ہو جائے گا کہ مناظرے، بحث و مباحثہ جسے شرعی تعبیر میں جدل و جدال سے بھی تعبیر کیا گیا ہے ایک شرعی فکراور کانسپٹ ہے جسکا نہ صرف ذکر قرآن و حدیث میں ہے بلکہ اسکا حکم بھی ہے چنانچہ اللہ رب العزت نے فرمایا: ﴿اذْعِ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ۱۲۵) ترجمہ: (اے نبی!) آپ (لوگوں کو) اپنے پروردگار کے راستہ کی طرف حکمت اور عمدہ نصیحت کے ساتھ دعوت دیجئے اور ان سے ایسے طریقہ سے مباحثہ کیجئے جو بہترین ہو۔ بلاشبہ آپ کا پروردگار اسے بھی خوب جانتا ہے جو اس کی راہ سے بھٹک چکا ہے اور وہ راہ راست پر چلنے والوں کو بھی خوب جانتا ہے۔ اور فرمایا: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَالْهِنَا وَالْهِكْمُ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (العنکبوت: ۴۶) ترجمہ: اور اہل کتاب کے ساتھ بحث و مباحثہ نہ کرو مگر اس طریقہ پر جو عمدہ ہو مگر ان کے ساتھ جو ان میں ظالم ہیں اور صاف اعلان کر دو کہ ہمارا تو اس کتاب پر بھی ایمان ہے جو ہم پر اتاری گئی اور اس پر بھی جو تم پر اتاری گئی ہمارا تمہارا معبود

آج امت اسلامیہ پر نکتہ وادبار کے جو بادل ہیں اور جو ذلت و رسوائی اسکے گرد اپنا گھیرا تنگ کر رہی ہے اسکے اسباب و علل پر دانشوران قوم و ملت غور و فکر کرتے ہوئے اس پر گفتگو اور خامہ فرسائی کرتے رہتے ہیں، اور کرنا بھی چاہئے کیوں کہ اگر کسی بیماری کے اسباب و وجوہات معلوم نہ ہو گئے تو اسکا علاج بھی ممکن نہ ہوگا۔

لیکن کبھی کبھی بعض ملت کا درد رکھنے والے یا رکھنے کا دعویٰ کرنے والے امت کے زوال و انحطاط کے ایسے اسباب معرض وجود میں لاتے ہیں جو دراصل امت کی پستی کا سبب ہوتے ہی نہیں زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا ہے کہ وہ چیز جسے سبب گردانا جا رہا ہے بعض گنتی کے افراد کی طرف سے اسکا غلط استعمال ہوتا ہے اور چند نام نہاد خیر خواہان ملت، قوم کے ایک مخصوص طبقہ کی کردار کشی اور اپنے عیوب کو چھپانے کے لئے اس سبب کو زوال ملت کا ایک اہم سبب بلکہ سب سے بڑا سبب بنا کر پیش کرتے ہیں، اور اس وجہ کو بنیاد بنا کر امت کی تمام میدانوں میں اجتماعی ناکامی کا ٹھیکرا صرف ایک طبقہ کے سر پھوڑنا چاہتے ہیں اور مقصد امت کی اصلاح سے زیادہ کسی مخصوص طبقہ کے خلاف بنے ہوئے دل کے بچھوڑے پھوڑنا ہوتا ہے۔

چنانچہ بزم خولیش روشن خیالوں کا ایک طبقہ علمائے کرام کے زبانی و قلمی بحث و مباحثہ اور بالفاظ دیگر مناظروں کو زوال امت کا سبب سمجھتا ہے اور پھر تاریخی حیلوں کا تاریخی حوالہ دے کر یہ باور کرانے کی کوشش کرتا ہے کہ سقوط بغداد کی وجہ اس وقت کے علمائے کرام کا مناظرہ کرنا تھا اور یہ کہ اس وقت ہر گلی چوراہے پر مناظرے ہو رہے تھے اور مبالغہ آرائی اور زیب داستان کے لئے خانہ ساز

ایک ہی ہے۔ ہم سب اسی کے حکم برادر ہیں۔

اور اگر قرآن کریم میں پیش کی گئی انبیائے کرام کی دعوتی سرگرمیوں پر نظر ڈالیں تو بھی آپ کو اندازہ ہوگا کہ جہاں ایک طرف انہوں نے مثبت طور پر اپنی قوم کو دعوت دی وہیں ضرورت پڑنے پر بحث و مناظرہ بھی کیا مثلاً ابراہیم علیہ السلام کا اپنی قوم سے مناظرہ اور انکا مغرور و سرکش بادشاہ نمرود سے مناظرہ جس کی منظر کشی قرآن نے یوں کی ہے: ﴿الَّذِي قَالَ لِأَبْنَاهِ إِذْ قَالَ إِنَّا أَنَا اللَّهُ الْمَلِكُ إِذْ قَالَ إِنَّا أَنَا اللَّهُ هَيْمَ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِنَّا أَنَا اللَّهُ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَتَتْ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَنَبِّهَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ۲۵۸) ترجمہ: کیا تو نے اسے نہیں دیکھا جو سلطنت پا کر ابراہیم (علیہ السلام) سے اس کے رب کے بارے میں جھگڑا ہاتھا، جب ابراہیم (علیہ السلام) نے کہا میرا رب تو وہ ہے جو جلاتا اور مارتا ہے، وہ کہنے لگا میں بھی جلاتا اور مارتا ہوں ابراہیم (علیہ السلام) نے کہا کہ اللہ تعالیٰ سورج کو مشرق کی طرف سے لے آتا ہے اور تو اسے مغرب کی جانب سے لے آتا ہے تو وہ کافر بھونچکا رہ گیا، اور اللہ تعالیٰ ظالموں کو ہدایت نہیں دیتا۔

اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کا فرعون سے اسکے دربار میں مناظرہ پھر ہمارے نبی کریم ﷺ کا مختلف مواقع پر اپنی قوم اور نجران سے آئے ہوئے عیسائی وفد سے مناظرہ وغیرہ۔ ان تمام دلائل و مثالوں کو پیش کرنے کا مقصد یہ ہے کہ بحث و مناظرہ کوئی معیوب امر نہیں ہے بلکہ ایک اسلامی فریضہ ہے جسے ضرورت پڑنے پر علمائے کرام بروئے کار لاتے ہیں جب حق کے خلاف بولا اور لکھا جائے اور اسے علمی پیرا ہن دیا جائے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ حق کا دفاع کیا جائے اسکے دلائل و براہین لوگوں کے روبرو پیش کئے جائیں اور اسی طرح جب باطل کو سچا سنوا کر اور شبہات کو دلائل کا نام دیکر اسے مزین کر کے پیش کیا جائے تو ضروری ہو جاتا ہے کہ اس ملع کو کھرچ کر پھینک دیا جائے اور اسکے بطلان اور بودے پن کو طشت از با م کیا جائے۔

ہمارا احساس کمتری بھی عجیب ہے اگر مناظرہ یا رد کہا جائے تو ہم منہ بناتے ہیں لیکن اگر ڈی بیٹ کہا جائے تو پھولے نہیں سماتے ہیں جبکہ حقیقت میں دونوں ایک ہی ہے کہ جس میں ہر صاحب موقف اپنا موقف پیش کرتا ہے اور اسکی تائید میں دلائل دیتا ہے اور فریق مخالف کے دلائل کی تردید کرتا ہے اور فریق مخالف بھی یہی کرتا ہے۔ بہر حال یہ بحث و مناظرہ علم و فن کے ہر میدان میں ہوتے ہیں اور اسکی ترقی و کسر جمود کے واسطے ضروری بھی ہیں، اس سے سوچ و فکر کی نئی راہیں کھلتی ہیں۔

لیکن عجیب بات یہ ہے کہ جو لوگ حق کا دفاع اور باطل کی تردید کے لئے سینہ سپر رہے اور رہتے ہیں جو اسلام پر ہونے والے اعتراضات، مسلکی مسائل میں غلط استدلالات اور علمی دھاندلیوں کا ڈٹ کر مقابلہ کرتے ہیں تحقیق و تدقیق کے ساتھ مسائل پر گفتگو کرتے ہیں انکی پزیرائی کرنے کے بجائے امت کے کچھ ناصب انہیں امت کے زوال کا سبب سمجھتے ہیں۔

اور بر سبیل تذکرہ تاتاریوں کی فوج کا مقابلہ اسلامی فوج کی ذمہ داری تھی نہ کہ علمائے کرام کی یہ بھی ہم بالفرض کہہ رہے ہیں کہ اگر علمائے کرام نے تاتاریوں کے خلاف کسی مزاحمت میں حصہ نہ لیا ہو تو۔ یہ بات اس لئے کہی جا رہی ہے کیوں کہ یہ سوچ اور طرز فکر بن گیا ہے کہ امت کے اخطا ط کے پورے ذمہ دار علمائے کرام ہیں مثلاً کیوں کہ مدارس میں سائنس نہیں پڑھائی جاتی ٹھیک ہے مدارس میں پڑھنے والے ۵ فیصد طلبہ سائنس نہیں پڑھتے تو کیا ۹۵ فیصد ہنگے اسکولوں، کالجوں میں پڑھنے والے طلبہ نے چاند پر اپنا گھر بنا لیا ہے یا مرتخ پر انکی کالونیاں ہیں، اگر نہیں تو اسکا ذمہ دار کون ہے؟

آمد بر سر مطلب اہل السنۃ کا یہ شمارہ ایک خصوصی شمارہ ہے جس میں رمضان کے بعض مسائل پر بحث کی گئی ہے اور ان مسائل پر بعض حلقوں کی طرف سے جو غلط فہمیاں اور بھرم پھیلا یا گیا ہے اسکی خوب خبر لی گئی ہے مقصد امت کی رہنمائی، حق کی حمایت اور باطل کی تردید ہے امید کہ مجملہ کے مشمولات اہل علم اور عوام کو پسند آئیں گے۔

تراویح کی تعداد سے متعلق مروی حدیث عائشہ
اور کمیت و کیفیت کا فلسفہ

کفایت اللہ سنابلی

کمیت اور کیفیت کا فلسفہ: افسوس کے ساتھ کہنا

پڑتا ہے کہ جناب گویا وی صاحب نے اس حدیث پر اعتراضات کی شروعات ہی ایک لطیفے سے کی ہے فرماتے ہیں: ”سوال کرنے والے نے خود ہی ”کیف كانت صلوٰۃ رسول اللہ“؟ کہا ہے، یعنی حضور کی نماز کی کیفیت کیا تھی؟ ”کم كانت صلوٰۃ رسول اللہ“؟ نہیں کہا ہے جس سے کمیت سے متعلق سوال سمجھا جاسکے، مقدار اور کمیت کے بارے میں سوال کرنا ہوتا ہے تو عربی زبان میں اس کے لئے کم کا لفظ موجود و معروف ہے، لفظ کیف تو صرف کیفیت و حالت ہی دریافت کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔۔۔ الخ“ (احسن التفیح: ص: ۲۳۳)

مولانا گیلادی صاحب نے یہ فلسفہ سنجی کر کے نہ صرف یہ کہ حدیث و فقہ سے متعلق اپنی معلومات کا تعارف کرا دیا ہے، بلکہ عربی زبان و لغت سے بھی اپنی واقفیت کی نمائش کر دی ہے۔

اولاً: موصوف کی یہ ساری عمارت اس بنیاد پر کھڑی ہے کہ حدیث عائشہؓ میں سائل نے ”کیف“ سے سوال کیا ہے نہ کہ ”کم“ سے!

اس پوری عمارت کو مسمار کرنے کے لئے صرف اس حقیقت سے پردہ اٹھا دینا ہی کافی ہے کہ اسی حدیث کے بعض طرق میں یہی سوال ”کم“ کے ساتھ بھی موجود ہے۔ چنانچہ: امام نسائی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۰۳) نے کہا: أخبرنا عمرو بن علی، قال: حدثنا عبد الرحمن، قال: حدثنا مالك، عن سعيد، عن أبي سلمة، قال: ”سألت عائشة، كم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟“ قالت: ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان، ولا غيره، على إحدى عشرة ركعة، يصلي أربعاً، فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعاً، فلا

امام بخاری رحمہ اللہ (التوفی: ۲۵۶ھ) نے کہا: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ سَعِيدِ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: "أَنَّ سَأَلَ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، كَيْفَ كَانَتْ صَلَاةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَمَضَانَ؟ فَقَالَتْ: مَا كَانَ يَزِيدُ فِي رَمَضَانَ وَلَا فِي غَيْرِهِ عَلَى إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً، يُصَلِّي أَرْبَعًا، فَلَا تَسْتَلُّ عَنْ حُسْنَيْهِنَّ وَطُولِهِنَّ، ثُمَّ يُصَلِّي أَرْبَعًا، فَلَا تَسْتَلُّ عَنْ حُسْنَيْهِنَّ وَطُولِهِنَّ، ثُمَّ يُصَلِّي ثَلَاثًا"۔ "ابوسلمہ بن عبد الرحمن کہتے ہیں کہ انہوں نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کیلئے رمضان میں کتنی رکعتیں پڑھتے تھے؟ تو انہوں نے بتلایا کہ رمضان ہو یا کوئی اور مہینہ آپ گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ آپ ﷺ پہلے چار رکعت پڑھتے، تم ان کی حسن و خوبی اور طول کا حال نہ پوچھو، پھر چار رکعت پڑھتے، ان کی بھی حسن و خوبی اور طول کا حال نہ پوچھو، آخر میں تین رکعت (وتر) پڑھتے تھے۔ میں نے ایک بار پوچھا، یا رسول اللہ! کیا آپ وتر پڑھنے سے پہلے سو جاتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا، عائشہ! میری آنکھیں سوتی ہیں لیکن میرا دل نہیں سوتا"۔ (صحیح البخاری ۲۵۷۳) کتاب صلاة التراويح: باب فضل من قاعد رمضان، رقم (۲۰۱۳)۔

اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ تراویح کی مسنون رکعات آٹھ ہیں۔
حدیث عائشہ پر احناف کی طرف سے اب تک جتنے بھی
اعتراضات وارد کئے گئے ہیں ان سب کو مولانا طاہر گیلانی صاحب نے
اپنی کتاب (احسن التبیح) میں ایک ساتھ جمع کر دیا ہے، ہم بنیادی طور
پر اسی کتاب کو سامنے رکھ کر جواب حاضر کرتے ہیں تاہم دیگر مقررین کی
باتوں کو بھی ہم ساتھ لیکر چلیں گے۔

ہے کہ سوال صرف صفت کے بارے میں ہوا ہو جیسا کہ لفظ کیف سے ظاہر ہے، تو اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی کا جواب دیا اور اس کے لوازم میں سے ہے کہ تعداد کو بھی بیان کیا جائے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ سوال صرف تعداد رکعات ہی کے بارے میں ہوا ہو تو ایسی صورت میں کیف یہ کم کے معنی میں ہوگا، تو اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب میں تعداد بیان کی اور ساتھ ہی صفت بھی بیان کر دی۔ (شرح سنن أبی داؤد (۲۶۹/۷))

ہم کہتے ہیں یہ آخری احتمال ہی رائج ہے کیونکہ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اسی حدیث کے ایک طریق میں ”کیف“ کی جگہ ”کم“ کا لفظ آ گیا ہے اور حدیث کی سب سے بہترین تشریح حدیث ہی سے ہو سکتی ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے سب سے پہلے تعداد ہی بیان کی ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ اصل سوال تعداد ہی کے بارے میں ہوا تھا، باقی کیفیت کا بیان اضافی ہے۔

رباعاً: ”کیف“ اور ”کم“ کی بحث جانے دیں، گیاوی صاحب پورے سوال ہی سے آنکھیں بند کر لیں، اور صرف جواب پر غور کریں کہ اس میں کیا ہے؟ جواب میں پوری صراحت کے ساتھ، رمضان وغیرہ رمضان اور گیارہ کی تعداد موجود ہے، پھر اب ”کیف“ اور ”کم“ کی فلسفہ سنجی کی ضرورت ہی کیا ہے؟

اور حیرت کی بات ہے کہ گیاوی صاحب نے شروع میں تو سارا زور اس بات پر لگا دیا کہ ”کیف“ کا مطلب کیا ہے لیکن آگے چل کر خود ہی تحریر فرماتے ہیں: ”اشتباه یہ ہوا کہ رمضان میں چوں کہ آپ ﷺ کا انہماک عبادت میں بڑھ جاتا تھا، اس لئے کہیں ایسا تو نہیں کہ تہجد کی عام دنوں والی رکعت کی تعداد میں آپ رمضان کے اندر اضافہ فرما دیا کرتے تھے، یہی بنائے سوال ہے۔“ (احسن التفسیر (ص: ۲۲۷))

ملاحظہ فرمائیں جس قلعہ کی تعمیر میں موصوف نہ جانے کہاں کی اینٹ اور کہاں کا روڑہ چن کر لائے تھے، یہاں پہنچ کر خود ہی اسے زمین بوس کر دیا، اور یہ منادی کر دی کہ تعداد رکعات ہی کی معلومات لینا بنائے سوال تھا، یعنی ”کیف“ اصل میں ”کم“ ہی کا مطلب لئے ہوئے ہے، اب ہمیں کچھ اور کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔

تَسْأَلُ عَنْ حَسَنِهِمْ وَطَوْلِهِمْ، ثُمَّ يَصْلِي ثَلَاثًا۔ (السنن الكبرى للنسائی (۲۴۰/۱) رقم (۴۱۱))

ثانیاً: اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ حدیث میں صرف ”کیف“ ہی سے سوال وارد ہے تو مولانا گیاوی صاحب کو معلوم ہونا چاہئے کہ ”کیف“ یہ ”کم“ کے معنی میں بھی آتا ہے، امام أبی الولید سلیمان بن خلف الباجی (المتوفی: ۴۷۴) اسی حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں: ”وقد تَأْتَى كَيْفَ بِمَعْنَى كَمٍ“، ”یعنی کیف یہ کم کے معنی میں بھی آتا ہے۔“ (المنقی شرح المؤطا (۱۲۵/۱))

بلکہ اسی حدیث کے بعض طرق میں ”کیف“ کی جگہ ”کم“ کا آ جانا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ اس حدیث میں ”کیف“ یہ ”کم“ کے معنی میں ہے، یعنی اصل سوال رکعات ہی سے متعلق تھا اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے اضافی طور پر مزید چیزیں بھی بتلا دیں۔

ثالثاً: اگر فرض کر لیں صرف ”کیف“ ہی سے سوال ہوا تھا یعنی صرف کیفیت کے بارے میں پوچھا گیا تھا تو غور طلب بات یہ ہے کہ کیا کیفیت میں تعداد شامل نہیں ہے؟ کیا تعداد کیفیت کا حصہ نہیں ہے؟ محمود خطاب السبکی اس حدیث کی تشریح میں ”کیف“ کے بارے میں فرماتے ہیں: ”ومن لوازمه بیان العدد“ یعنی کیفیت کے لوازم میں سے ہے کہ تعداد بیان کی جائے۔ (شرح سنن أبی داؤد (۲۶۹/۷))

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ محمود خطاب السبکی صاحب کی پوری عبارت نقل کر دی جائے، اس حدیث کی تشریح میں فرماتے ہیں:

”أَي كَيْفٍ كَانَتْ صِفَةُ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي لَيْلِي رَمَضَانَ وَكَمْ كَانَ عَدَدُهَا بِدَلِيلِ إِجَابَتِهَا بِالْعَدَدِ ثُمَّ بَيَانُ الصِّفَةِ وَيَحْتَمِلُ أَنَّ السُّؤَالَ عَنِ الصِّفَةِ فَقَطْ كَمَا هُوَ ظَاهِرُ لَفْظِ كَيْفٍ فَأُجَابَتْ بِبَيَانِهَا. وَمِنْ لَوَازِمِهِ بَيَانُ الْعَدَدِ. وَيَحْتَمِلُ أَنَّ السُّؤَالَ عَنِ الْعَدَدِ فَقَطْ فَتَكُونُ كَيْفَ بِمَعْنَى كَمْ فَأُجَابَتْ بِبَيَانِهِ ثُمَّ أَتْبَعَتْهُ بِبَيَانِ الصِّفَةِ“۔ ”یعنی رمضان کی راتوں میں رسول اکرم ﷺ کی نماز کیسی تھی، کتنی رکعات والی تھی، اس کی دلیل یہ ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے پہلے تعداد ہی کو بیان کیا پھر صفت کو بیان کیا، اور یہ بھی احتمال

رکعت تراویح سے متعلق حدیث عائشہ پر اضطراب کا اعتراض اور اس کا جائزہ تراویح کی تعداد سے متعلق امام بخاری رحمہ اللہ کی روایت کردہ حدیث عائشہ پر اضطراب کا الزام اور اس کی حقیقت

کفایت اللہ سنابلی

النیسابوری۔

”صحیحین میں امام بخاری و مسلم نے جو احادیث روایت کی ہیں ان کی قبولیت پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔“ (صفوة التصوف لابن القيسراني، ورقة: ۸۸، ۸۷) بحوالہ أحاديث الصحیحین بین الظن والیقین للشیخ الزاهدی

امام ابن الصلاح رحمہ اللہ (المتوفی: ۶۴۳) لکھتے ہیں:

”جميع ما حكم مسلم بصحته من هذا الكتاب فهو مقطوع بصحته والعلم النظري حاصل بصحته في نفس الأمر وهكذا ما حكم البخاري بصحته في كتابه وذلك لأن الأمة تلقت ذلك بالقبول سوى من لا يعتد بخلافه ووافق في الإجماع“۔

”وہ تمام احادیث کہ جن کو امام مسلم نے اپنی کتاب میں صحیح کہا ہے ان کی صحت قطعی ہے اور ان سے حقیقت میں علم نظری حاصل ہوتا ہے، اسی طرح کا معاملہ ان احادیث کا بھی ہے کہ جن کو امام بخاری نے اپنی کتاب میں صحیح کہا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام امت کے نزدیک ان کتابوں کو ”متعلق بالقبول“ حاصل ہے سوائے ان افراد کے کہ جن کے اختلاف یا اتفاق سے اس اجماع کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا“۔ (صيانة صحيح مسلم: ص: ۸۵)

امام نووی رحمہ اللہ (المتوفی: ۶۷۶) فرماتے ہیں:

”اتفق العلماء رحمهم الله على أن أصح الكتب بعد القرآن العزيز الصحيحان البخاري ومسلم وتلقتهما الأمة بالقبول“۔

گیارہ رکعت تراویح کی بابت مروی حدیث عائشہ پر ایک اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث مضطرب ہے اور مضطرب حدیث ضعیف احادیث کی ایک قسم ہے جو ناقابل قبول ہے۔

اس اعتراض کا تفصیلی جواب دینے سے قبل یہ حقیقت واضح کر دینا ضروری ہے کہ یہ حدیث صحیح بخاری کی حدیث ہے اور صحیح بخاری کی احادیث کی صحت پر اجماع ہے۔

امام أبو إسحاق الإسفرائینی رحمہ اللہ (المتوفی: ۴۱۸) اپنی کتاب أصول الفقه میں فرماتے ہیں:

”أهل الصنعة مجمعون على أن الأخبار التي اشتمل عليها الصحيحان، مقطوع بصحة أصولها ومتونها، ولا يحصل الخلاف فيها بحال، وإن حصل فذاك اختلاف في طرقها ورواتها“۔

”اہل فن کا اس بات پر اتفاق ہے کہ صحیحین میں جو احادیث موجود ہیں وہ مع اصول و متون قطعیت کے ساتھ اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) سے ثابت ہیں۔ اگر ان میں موجود بعض روایات میں اختلاف ہے تو یہ ان احادیث کے طرق اور راویوں کے بارے میں اختلاف ہے۔“ (أصول الفقه للإسفرائيني كما في النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي: ۲۸۰/۱، وانظر: فتح المغيث بشرح ألفية الحديث: ۷۲/۱)

محمد بن طاہر ابن القیمر انی رحمہ اللہ (المتوفی: ۵۰۷) فرماتے ہیں: ”أجمع المسلمون على قبول ما أخرج في الصحيحين لأبي عبد الله البخاري، ولأبي الحسين مسلم بن الحجاج

یعنی ضعیف ہے۔

کیا صحیحین کی صحت صرف اسناد کے

لحاظ سے ہے؟

مولانا طاہر گیلوی صاحب نے یہ محسوس کیا کہ صحیح بخاری کی حدیث عائشہ کو مطلق ضعیف کہنے سے بات نہیں بننے والی، کیونکہ اس کے خلاف کوئی اجماع صحت کا حوالہ دے سکتا ہے اس لئے موصوف نے لکھا:

”اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ اس کی سند بالکل صحیح ہے اور بخاری و مسلم میں ہونا ہی اس کی سند کی صحت کے لئے بہت بڑی ضمانت ہے لہذا بلحاظ سند یہ روایت بے غبار ہے لیکن جہاں تک متن اور مضمون حدیث کی حیثیت کا تعلق ہے تو اس کی صحت میں محدثین کو سخت کلام ہے“۔ (العداوی: ص: ۱۵، نیز دیکھیں: احسن التلخیص لرحلات الترویج: ص: ۳۳۱)

صحت میں محدثین کو سخت کلام ہے یہ بات تو بالکل غلط ہے کسی ایک بھی ثقہ محدث نے اس کی صحت پر کلام نہیں کیا ہے۔ تفصیل آ رہی ہے۔ یہاں موصوف نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ صحیحین میں کسی روایت کا ہونا صرف سنداً صحیح ہونے کی ضمانت ہے متناہیں۔ حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے۔

صحیحین کی صحت پر اجماع نقل کرنے والے سب سے قدیم جس محدث کا نام ملتا ہے وہ امام ابو نحاق الاسفرائینی رحمہ اللہ (البتونی: ۳۱۸) ہیں ان کے الفاظ ماقبل میں نقل کئے جا چکے ہیں اس میں انہوں نے پوری صراحت کے ساتھ ”مقطوع بصحة أصولها ومتونها“ کے الفاظ کہے ہیں یعنی اصول و متون کے ساتھ صحیحین کی احادیث کی صحت قطعی ہیں اس پر اہل فن کا اجماع ہے۔

بلکہ انہوں نے کچھ اختلاف کی بات کہی ہے تو اسے اسانید اور رواۃ سے متعلق بتلایا ہے اور نفس متن کو بے غبار قرار دیا ہے ان کے الفاظ ہیں:

”وإن حصل فذاك اختلاف في طرقها ورواياتها“۔

”علماء رحمہم اللہ کا اتفاق ہے کہ قرآن عزیز کے بعد سب سے صحیح کتاب صحیح بخاری اور صحیح مسلم ہے، امت کی طرف سے اسے تعلق بالقبول حاصل ہے“۔ (شرح النووی علی مسلم: ۱۴/۱)

شاہ ولی اللہ دہلوی رحمہ اللہ (متوفی: ۱۱۷۲) فرماتے ہیں:

”أما الصحيحان فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع صحيح بالقطع، وأنهما متواتران إلى مصنفيهما، وأنه كل من يهون أمرهما فهو مبتدع متبع غير سبيل المؤمنين“۔

”صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے بارے میں تمام محدثین متفق ہیں کہ ان میں تمام کی تمام متصل اور مرفوع احادیث یقیناً صحیح ہیں، یہ دونوں کتابیں اپنے مصنفین تک بالتواتر پہنچتی ہیں جو ان کی عظمت نہ کرے وہ بدعتی ہے جو مسلمانوں کی راہ کے خلاف چلتا ہے“۔ (ج۲۲: ۲۳۲، ج۲۵: ۲۵۰، ترجمہ اردو نسخہ سے نقل کیا گیا ہے۔)

عصر حاضر کے احناف نے بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے۔ چنانچہ: سرفراز صغردیوبندی صاحب لکھتے ہیں:

”اور امت کا اس پر اجماع اور اتفاق ہے کہ بخاری اور مسلم دونوں کی تمام روایتیں صحیح ہیں“۔ (احسن الکلام: ۱۸۷/۱)

غلام رسول رضوی بریلوی صاحب لکھتے ہیں:

”تمام محققین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن کریم کے بعد صحیح بخاری تمام کتب سے اصح کتاب ہے“۔ (تہذیب البخاری: ۵/۱)

صحیحین کی تمام احادیث صحیح ہیں اس پر ائمہ، محدثین، اہل علم حتیٰ کہ خود احناف کے بھی بے شمار اقوال ہیں لیکن ماقبل میں صرف وہ اقوال پیش کئے گئے ہیں جن میں صحیحین کی تمام احادیث کو نہ صرف صحیح کہا گیا ہے بلکہ اس کی صحت پر امت کا اجماع نقل کیا گیا ہے۔

لیکن افسوس ہے کہ رکعات ترویج کی بات آتی ہے تو احناف اس روشن حقیقت اور اس کے اعتراف کو پس پشت ڈال کر بغیر کسی خوف و جھجک کے یہ کہنے لگ جاتے ہیں کہ حدیث عائشہ مضطرب

حقیقت یہ ہے کہ اہل فن اور مستند محدثین کسی حدیث کو محض سند کے لحاظ سے صحیح کہہ ہی نہیں سکتے، کیونکہ ان کے یہاں کوئی حدیث درجہ صحت کو تب تک نہیں پہنچ سکتی، جب تک کہ اس کا متن بھی محفوظ ثابت نہ ہو جائے، اس لئے محدثین جب کسی حدیث پر صحت کا حکم لگاتے ہیں تو اس کا مطلب ہی یہی ہوتا ہے کہ اس کا متن محفوظ و ثابت اور قابل قبول ہے۔

امام بخاری و امام مسلم بلکہ تمام صحاح کے مصنفین نے اپنی صحاح کی کتابوں میں جو صحت کا حکم لگایا ہے اس کا یہی مفہوم ہے۔

صحت کا حکم متن پر ہی لگتا ہے:

یہ بات بھی واضح ہے کہ سند کی تحقیق و تفتیش کے پیچھے اصل مقصد ہی یہی ہوتا ہے کہ اس کے ذریعہ آنے والی بات یعنی متن کی بابت معلوم ہو سکے کہ وہ صحیح ہے یا نہیں، اصول حدیث اور تحقیق رجال کی ساری کاوشوں کا ہدف بس اسی بات کا پتہ لگانا ہوتا ہے۔ لہذا اہل فن جب کسی حدیث پر صحت کا حکم لگاتے ہیں تو سند کے ذریعہ آنے والے متن کے بارے میں ہی فیصلہ کرتے ہیں کہ وہ صحیح ہے۔

حتیٰ کہ تحقیق و تفتیش کے دوران کسی حدیث کی ایک سند ضعیف ثابت ہوتی ہے تو محدثین محض اس ایک سند کے ضعف کو دیکھ کر متن کو ضعیف نہیں کہتے بلکہ اس متن کی دیگر اسانید بھی تلاش کرتے ہیں اگر کسی اور مقام پر اس کی صحیح سندیں مل گئیں تو پھر متن پر ان کا حکم صحت ہی کا ہوتا ہے، کیونکہ یہی اصل مقصود ہے۔

بلکہ بسا اوقات ایک حدیث کی ساری سندیں ضعیف ہوتی ہیں لیکن سندوں کی مجموعی کیفیت ایسی ہوتی ہے جو اشارہ کرتی ہے کہ اس ضعف سے نقل کردہ بات متاثر نہیں ہو سکتی ہے ایسی صورت میں بھی محدثین حدیث پر صحت ہی کا فیصلہ کرتے ہیں اور اس کے لئے ”حسن لغیرہ“ کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔

غرض یہ کہ تحقیق حدیث کا اصل مقصد متن پر حکم لگانا ہی ہوتا ہے اور جب بھی کوئی مستند محدث کسی حدیث پر صحت کا فیصلہ کرتا ہے تو وہ فیصلہ بنیادی طور پر متن سے متعلق ہی ہوتا ہے۔

”اگر ان میں موجود بعض روایات میں اختلاف ہے تو یہ ان احادیث کے طرق اور راویوں کے بارے میں اختلاف ہے۔“ جبکہ ظاہر گیا وی صاحب اس کے بالکل برعکس ہی نقشہ کھینچ رہے ہیں۔

صرف اسی ایک حوالے سے ظاہر گیا وی صاحب کی مذکورہ تفریق کی قلعی کھل جاتی ہے۔ موصوف کو بھی بخوبی احساس تھا کہ ان کی یہ بات قارئین کو ہضم ہونے والی نہیں ہے اسی لئے جناب نے اپنی بات میں وزن پیدا کرنے کے لئے آگے علامہ مبارکپوری رحمہ اللہ سے یہ نقل کر رکھا ہے کہ سند کا صحیح ہونا متن کے صحیح ہونے کو مستلزم نہیں۔ (العدا لصحیح: ص: ۱۶)

عرض ہے کہ:

اولاً:

علامہ مبارکپوری نے مذکورہ بات صحیحین کی کسی حدیث سے متعلق نہیں کہی ہے، اور اوپر بتایا جا چکا ہے کہ احادیث صحیحین کے متون کی صحت پر اجماع ہو چکا ہے، اس اجماع کے خلاف علامہ مبارکپوری نے کہیں کوئی بات نہیں کہی ہے۔

ثانیاً:

حدیث کی صحت کے شرائط میں جہاں یہ بات ہے کہ سند بے داغ ہونی چاہئے یعنی تمام رواۃ ثقہ ہونے چاہئیں اور سند متصل ہونی چاہئے وہیں یہ شرط بھی ہے کہ متن بھی محفوظ ہونا چاہئے، اگر متن میں شذوذ ہے تو سند بے عیب ہونے کے باوجود بھی حدیث صحیح نہیں ہوگی، اصول حدیث کی کتابوں میں یہ بات مسلم ہے۔

چونکہ بعض متساہل یا محدثین کے عام منہج سے منحرف لوگ سند کی محض ظاہری حالت ہی دیکھ کر صحیح سمجھ بیٹھتے ہیں اس لئے خاص ایسے لوگوں کی تردید میں کہا جاتا ہے کہ صرف سند کے صحیح ہونے سے حدیث صحیح نہیں ہوتی لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ معتبر اور مستند محدثین بھی جب کسی حدیث کو صحیح کہتے ہیں تو وہ محض سند کے لحاظ سے صحیح کہتے ہیں۔

ہیں۔

(الف) اضطراب کی پھلی دلیل، تعداد رکعات

کے بیان میں اختلاف:

احناف کا کہنا ہے کہ صحیح بخاری کی مذکورہ حدیث کے علاوہ صحیحین اور دیگر کتب احادیث میں، اماں عائشہ رضی اللہ عنہا ہی سے الگ تعداد میں رکعات کا ذکر ہے جو اضطراب کی دلیل ہے۔

جواباً عرض ہے کہ حدیث عائشہ میں یہ بیان ہرگز نہیں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم صرف ایک ہی عدد کا التزام کرتے تھے، بلکہ حدیث عائشہ کا بیان یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، اس لئے اگر کسی دوسری روایت میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا گیارہ سے کم تعداد بتلائیں تو وہ اس بیان کے مخالف قطعاً نہیں ہے۔ رہی بات یہ کہ بعض روایات میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے گیارہ سے زیادہ یعنی ۱۳ رکعات بتلائی ہیں تو عرض ہے کہ جن احادیث میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے ۱۳ کی تعداد بتلائی ہے اس میں بھی اصل رکعات گیارہ ہی بیان کی ہے اور دو کے ذریعہ کبھی فجر کی اور کبھی عشاء کی سنت کو بھی شامل کر کے بیان کر دیا ہے اور بعض روایات میں تو یہ اضافہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف سے نہیں ہے بلکہ بعد کے کسی راوی کی طرف سے ہے۔ اور بعض روایات ثابت ہی نہیں ہیں ان روایات کی تفصیل ملاحظہ ہو:

فجر کی رکعات شامل کرنے سے متعلق روایت:

امام بخاری رحمہ اللہ (التوفی: ۲۵۶) نے کہا:

”حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُوسَى، قَالَ: أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً مِنْهَا الْوُتْرُ، وَرَكْعَتَا الْفَجْرِ“۔

”عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رات کو تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے۔ وتر اور فجر کی دو سنت رکعتیں اسی

میں ہوتیں“۔ (صحیح البخاری: ۵۱/۲، رقم: ۱۱۴۰)

بخاری و مسلم کی احادیث پر جو صحت کا فیصلہ کیا گیا ہے یہ فیصلہ اصلاً متون ہی سے متعلق ہے اسی لئے صحیحین کی کسی حدیث کی سند میں کوئی عیب ظاہر ہوتا ہے تو اہل فن شواہد و متابعات اور قرائن پر بحث کرتے ہوئے یہی جواب دیتے ہیں کہ اس عیب سے متن کی صحت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

تلقی بالقبول کا مطلب:

مزید اس بات پر غور کیا جائے کہ صحیحین کی احادیث کی صحت پر اجماع نقل کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ان احادیث کو تلقی بالقبول حاصل ہے جیسا کہ حوالے گزر چکے ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ تلقی بالقبول کا کیا مطلب ہے؟ کیا محض سند کے ساتھ تلقی بالقبول کی بات کا کوئی مطلب بنتا ہے؟ اگر سند کو متن سے الگ کر دیا جائے تو بتلایا جائے کہ جب سند کے ساتھ کوئی بات ہے ہی نہیں، تو قبول کسے کیا جائے گا؟

ظاہر ہے تلقی بالقبول کا مطلب یہی ہے کہ صحیحین میں سندوں کے ساتھ جو احادیث ہیں ان احادیث کو امت نے بالاتفاق قبول کیا ہے۔

اس تفصیل کے بعد یہ حقیقت طشت از بام ہو جاتی ہے کہ حدیث عائشہ متن کے لحاظ سے بھی صحیح ہے اور اس کی صحت پر اجماع ہے۔ اس کے بعد مزید کسی بحث کی ضرورت تو نہیں رہ جاتی کیونکہ عصر حاضر کے احناف کو یہ حق ہی حاصل نہیں کہ بالا جماع ثابت شدہ کسی بات کا انکار کریں۔

تاہم قارئین کے اطمینان قلب کے لئے اس سلسلے میں مخالفین کی پیش کردہ باتوں پر گفتگو کر کے ہم معاملہ کو پوری طرح صاف کرنا چاہتے ہیں۔

دعوائے اضطراب میں احناف کے دلائل اور ان کا جائزہ:

عصر حاضر کے احناف کا دعویٰ ہے کہ حدیث عائشہ مضطرب ہے، اس دعویٰ پر ان حضرات کی طرف سے دو باتیں پیش کی جاتی

عشاء کی سنت شامل کرنے سے متعلق یہ روایت:

امام أبوداؤد رحمہ اللہ (التوتنی: ۲۷۵) نے کہا:

”حدثنا أحمد بن صالح، ومحمد بن سلمة المرادي، قالوا: حدثنا ابن وهب، عن معاوية بن صالح، عن عبد الله بن أبي قيس، قال: قلت لعائشة رضي الله عنها: بكم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوتر؟ قالت: كان يوتر بأربع وثلاث، وست وثلاث، وثمان وثلاث، وعشر وثلاث، ولم يكن يوتر بأقل من سبع، ولا بأكثر من ثلاث عشرة“۔

”عبداللہ بن ابی قیس کہتے ہیں: ”میں نے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا: رسول اللہ ﷺ وتر کتنی رکعتیں پڑھتے تھے؟ انہوں نے جواب دیا: کبھی چار اور تین، کبھی چھ اور تین، کبھی آٹھ اور تین اور کبھی دس اور تین، کبھی بھی آپ وتر میں سات سے کم اور تیرہ سے زائد رکعتیں نہیں پڑھتے تھے“۔ (سنن أبی داؤد: ۳۶۲۲، رقم: ۳۶۲۲، واسنادہ صحیح)

اس روایت میں پوری صلاۃ اللیل پر وتر کا اطلاق ہوا ہے اور دس اور تین وتر کی تعداد اس اعتبار سے بتلائی گئی ہے کہ اس میں عشاء کے بعد کی دو سنت رکعات بھی شامل کر لی گئی ہیں۔

یہ توجیہ ماننا اس لئے لازم ہے کیونکہ ایک طرف بخاری کی روایت میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے صراحت کے ساتھ یہ بیان کیا ہے کہ نبی اکرم ﷺ گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے اور دوسری طرف ایک روایت میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے جب تیرہ کی تعداد بتلائی تو اس میں فجر کی سنت کو بھی شامل کر لیا جیسا کہ گزرا۔ اس سے ثابت ہوا کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا جب گیارہ سے زائد رکعات بتلاتیں، تو فرض نماز سے متصل سنت کو شامل کر کے بتلاتی تھیں۔

اور زیر نظر روایت میں بیان کردہ رکعات پر وتر کا اطلاق کیا ہے جس سے اشارہ ملتا ہے کہ فجر کی سنت اس میں شامل نہیں ہے اس لئے ظاہر ہے کہ عشاء کی سنت ہی اس میں شامل کی گئی ہے۔ کیونکہ اس

روایت کے کسی بھی طریق میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے عشاء کی سنت کو الگ سے بیان کرنے کے بعد تیرہ کی تعداد نہیں بتلائی ہے لہذا یہ مجمل روایت بخاری کی روایت کے معارض ثابت نہیں ہو سکتی۔ معارضہ ثابت کرنے کے لئے لازم ہوگا کہ کوئی ایسی روایت پیش کی جائے جس میں صراحت ہو کہ عشاء اور فجر کی سنت کے علاوہ گیارہ سے زائد تعداد بتلائی گئی ہے۔

یاد رہے کہ تیرہ رکعات والی روایت میں دو رکعت سنت کو شامل ماننا، یہ توجیہ کوئی ہماری طرف سے نئی نہیں ہے بلکہ کئی ایک محدثین بھی یہ توجیہ پیش کر چکے ہیں، مولانا طاہر گیلادی صاحب بھی اس کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”تیرہ رکعت تک جو حدیثیں وارد ہوئی ہیں ان میں محدثین کی طرف سے اس قسم کی تاویل و توجیہ پیش کی گئی ہے، دو رکعت عشاء کی سنت بھی اس میں شامل کر لی گئی ہے“۔ (العدد الصحيح: ص ۲۳، ۲۴)

بعض شبہات کا ازالہ:

مولانا طاہر گیلادی صاحب لکھتے ہیں:

”مسلم مع نووی: ج: ۱، ص: ۲۵۳ اور دوسری کتابوں میں حضرت عائشہ سے علاوہ سنت فجر، جو تیرہ رکعات پڑھنا منقول ہے اس کی کیفیت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے: کان یصلی ثلاث عشرة رکعة، یصلی ثمان رکعات، ثم یوتر، ثم یصلی رکعتین وهو جالس، فإذا أراد أن یرکع قام ف رکع، ثم یصلی رکعتین بین النداء والإقامة من صلاة الصبح، یعنی دو رکعتیں وتر کے بعد بیٹھ کر ادا فرمائی جاتی تھیں لہذا عشاء کی سنت کو ان تیرہ رکعتوں میں شامل کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وتر کے بعد بھی عشاء کی سنت پڑھنا درست ہے الخ۔“ (العدد الصحيح: ص: ۲۴، ۲۶)

عرض ہے کہ مولانا طاہر گیلادی صاحب نے دعویٰ تو یہ کیا ہے کہ ان کی پیش کردہ حدیث میں سنت فجر کے علاوہ تیرہ رکعات کا بیان ہے جبکہ ان کی پیش کردہ حدیث میں سنت فجر کے علاوہ صرف گیارہ

رکعات کے لئے، مولانا طاہر گیاوی صاحب نے نامعلوم کیسے سمجھ لیا کہ اختتامی رکعات کو سنت عشاء بتلایا جا رہا ہے۔

﴿مولانا طاہر گیاوی صاحب لکھتے ہیں:

”حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے یہ روایت موجود ہے: کان إذا فاتته الصلاة من الليل من وجع، أو غيره، صلى من النهار ثنتي عشرة ركعة۔ (صحیح مسلم: ج: ۱، ص: ۲۵۶) فرماتی ہیں کہ آں حضرت ﷺ سے کسی تکلیف وغیرہ کی وجہ سے رات کی نماز رہ جاتی تھی تو آپ دن میں بارہ رکعت قضاء کے طور پر پڑھا کرتے تھے۔“ آگے لکھتے ہیں:

”اس سے اظہر من الشمس ہو گیا کہ رات کی بارہ رکعتوں میں ہر وقت سنت عشاء یا سنت فجر شامل نہیں ہوتی تھی۔“ (العدد الصحیح: ص: ۲۸، ۲۷)

طاہر گیاوی صاحب یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قضاء صرف خالص رات والی نماز کی ہوتی تھی جس میں سنت عشاء یا سنت فجر شامل نہیں ہے، اور یہاں قضاء میں بارہ رکعات کا ذکر ہے جس سے پتہ چلا رات کی خالص نماز بھی گیارہ سے زائد یعنی بارہ رکعات ہے۔ جواباً عرض ہے کہ:

یہ قضاء اصل گیارہ رکعات ہی کی ہوتی تھی لیکن چونکہ یہ قضاء دن میں ہوتی تھی اور دن میں وتر نہیں ہے اس لئے نبی اکرم ﷺ اس گیارہ رکعات میں ایک رکعت مزید شامل کر کے اسے جفت بنا لیتے تھے، تو یہ ایک رکعت دن کی وجہ سے اضافی ہوتی تھی اس کا رات والی نماز سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ورنہ طاہر گیاوی صاحب بتلائیں کہ نبی اکرم ﷺ نے کیا وتر والی رکعت کی قضاء نہ کی؟ یعنی اگر اصلاً رات والی نماز تیرہ رکعات تھی اور اسی کی قضاء کی گئی تو تیرہ کی قضاء بارہ سے کیسے ہو سکتی ہے؟

صاف بات یہ ہے کہ رات کی نماز گیارہ رکعات ہی کی تھی اور اللہ کے نبی ﷺ نے مکمل گیارہ رکعات کی قضاء کی ہے لیکن دن کی وجہ سے مزید ایک زائد رکعت شامل کر کے اسے جفت بنا لیا ہے۔

رکعات ہی کا بیان ہے کوئی بھی گن کر دیکھ لے، لہذا اس روایت میں سنت عشاء کو شامل کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

یاد رہے کہ جس جس صحیح روایت میں وتر کے بعد بیٹھ کر دو رکعات پڑھنے کا ذکر ہے، اس میں ان دو رکعات سے قبل پڑھی جانے والی رکعات کی تعداد نو سے زائد نہیں ہے۔

در اصل اللہ کے نبی ﷺ نے جس وقت شروع میں کچھ رکعات کم پڑھیں تو اسی وقت وتر کے بعد بیٹھ کر دو رکعات ادا کیں جو شروع میں کم کی گئی نماز کا بدلہ تھیں۔

امام طحاوی رحمہ اللہ (متوفی: ۳۲۱) فرماتے ہیں:

”يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ عَلَى صَلَاتِهِ بَعْدَ مَا بَدَنَ فِي كَوْنِ ذَالِكَ عَلَى إِحْدَى عَشْرَةٍ مِمَّا تَسَعُ فِيهَا الْوُتْرُ، وَرَكْعَتَانِ بَعْدَهُمَا وَهُوَ جَالِسٌ۔“

”اس بات کا احتمال ہے کہ وتر کے بعد بیٹھ کر پڑھی جانے والی دو رکعات آپ نے جسیم ہونے کے بعد ادا کی ہوں، اس طرح کل تعداد گیارہ رکعات ہی ہوتی ہیں، جن میں سے نو وتر ہوں گی، اور دو اس کے بعد بیٹھ کر پڑھی جانے والی نماز ہوں گی۔ (شرح معانی الآثار، ت النجاشی: ۲۸۳/۱)

یہ بھی ممکن ہے کہ جن روایات میں وتر کے بعد بیٹھ کر دو رکعت پڑھنے کا ذکر ہے ان میں اصل رات کی نماز نبی اکرم ﷺ نے گیارہ سے کم ہی پڑھی ہو، اور پھر آخر میں بیٹھ کر جو دو رکعت پڑھی یہ اصل صلاة اللیل کا حصہ نہ ہو بلکہ بطور اختتامیہ انہیں ادا کیا ہو۔ جیسے فرض کی اصل نماز کے بعد سنت مؤکدة بطور اختتامیہ پڑھی جاتی ہے۔ بہر حال یہ کیفیت بتلانے والی روایات میں رکعات کی مجموعی تعداد گیارہ رکعات سے زائد نہیں بتلائی گئی ہے لہذا ان دو رکعات کو اصل صلاة اللیل کا حصہ مانیں یا بطور اختتامیہ الگ نماز مانیں بہر صورت گیارہ سے زائد رکعات کا اثبات نہیں ہوتا۔

مزید یہ کہ جس روایت میں سنت عشاء کی شمولیت کی بات کہی جاتی ہے وہ ابتدائی دو رکعات کے لئے کہی جاتی ہے نہ کہ اختتامی

نیز اس کی وضاحت صحیح مسلم کی اس مفصل حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ قضاء والی بات کہنے سے قبل رات کی نماز کی تعداد بتلاتے ہوئے کہا:

”... فتلك إحدى عشرة ركعة...“ (نبی ﷺ کی رات کی نماز میں) یہ کل گیارہ رکعات ہوتی تھیں۔ (صحیح مسلم: ۵۱۳/۲، رقم: ۷۴۶)

یہ کہنے کے بعد اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان کیا کہ جب رات میں نبی ﷺ کی نماز چھوٹ جاتی تھی، یعنی یہ گیارہ رکعات چھوٹ جاتی تھیں، تو آپ ﷺ دن میں ان کی قضاء کرتے تو بارہ رکعات پڑھتے۔

یعنی اصلاً گیارہ رکعات ہی کی قضاء کرتے اور دن کی وجہ سے ایک زائد رکعت شامل کر کے اسے جفت بنا لیتے۔

بعض اہل علم سے یہ بھی منقول ہے کہ قضاء والی بارہ رکعات میں رات کے حصہ کی نماز آٹھ رکعات ہوتی تھیں اور باقی چار رکعات چاشت کی ہوتی تھیں۔ علامہ عبید اللہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

”قيل: ثمان منها صلاة الليل وأربع صلاة الضحى“۔

”یہ بھی کہا گیا ہے کہ قضاء والی نماز آٹھ رکعات ہوتی تھیں اور چار رکعات چاشت کی ہوتی تھیں“۔ (مرعاة المفاتيح: ۲۶۶/۲)

بہر حال ظاہر گویا وی صاحب کا اس قضاء والی حدیث سے یہ دعویٰ قطعاً ثابت نہیں ہوتا کہ نبی ﷺ رات کی نماز میں سنت عشاء یا سنت فجر کے علاوہ بھی گیارہ سے زائد رکعات پڑھتے تھے۔

لطیفہ:

قارئین ایک طرف احناف کا معاملہ تو یہ ہے کہ تراویح سے متعلق حدیث عائشہ کی بعض روایت میں سنت عشاء کی شمولیت ناقابل فہم ہے، اور دوسری طرف خود کا حال یہ ہے کہ تراویح سے متعلق ایک ایسی حدیث سے استدلال کر ڈالا جو موضوع و من گھڑت تو تھی ہی، ساتھ ہی ان کے مدعا کے بھی خلاف تھی، کیونکہ اس میں وتر سمیت کل ستائیس رکعات کا ذکر تھا۔

اب یہاں تین وتر نکال دیں تو کل چوبیس رکعات ہوتی ہیں نہ کہ بیس، یعنی چار رکعات مزید رہ جاتی ہیں! اب مسئلہ یہ تھا کہ ان چار کا کیا کریں؟ اور صورت حال ایسی ہے کہ یہاں سنت عشاء کی بات بھی نہیں چل سکتی، کیونکہ عشاء کی سنت صرف دو رکعت ہے، اور کل چار رکعات کی کھپت درکار ہے۔

اس نازک صورت حال میں حل یہ نکالا گیا کہ یہ چار رکعات عشاء کی فرض رکعات تھیں، جنہیں راوی نے تراویح کی رکعات میں شامل کر کے بیان کر دیا!

ع ناطقہ سر بہ گریاں کہ اسے کیا کہیے!

کہاں دوسروں کی مستدل روایت میں سنت عشاء کی شمولیت بھی ناقابل ہضم تھی، اور کہاں اپنی مستدل روایت میں عشاء کی فرض رکعات بھی سما گئیں! سبحان اللہ!

اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں بعد کے راوی کی طرف سے سنت عشاء کو

شمار کرنے والی روایت:

امام بخاری رحمہ اللہ (التوفی: ۲۵۶) نے کہا:

”حدثنا عبد الله بن يوسف، قال: أخبرنا مالك، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها، قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالليل ثلاث عشرة ركعة، ثم يصلي إذا سمع النداء بالصبح ركعتين خفيفتين“۔

”ہم سے عبد اللہ بن یوسف تنبہی نے بیان کیا، انہوں نے کہا کہ ہمیں امام مالک رحمہ اللہ نے خبر دی، انہیں ہشام بن عروہ نے، انہیں ان کے باپ (عروہ بن زبیر) نے اور انہیں عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے کہ رسول اللہ ﷺ رات میں تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے۔ پھر جب صبح کی اذان سنتے تو دو ہلکی رکعتیں (سنت فجر) پڑھ لیتے“۔ (صحیح البخاری: ۵۷۲، رقم: ۱۱۷۰)

اس حدیث میں تیرہ رکعات کے بعد الگ سے فجر کی دو رکعات

ہونے کے سبب مرجوح ہوگی اور یہی بات علامہ البانی رحمہ اللہ نے کہی ہے۔ دیکھئے: (تمام المنة: ص: ۲۵۰)

لیکن ہماری نظر میں مناسب توجیہ یہی ہے کہ ہشام کے منفرد بیان کو اس بات پر محمول کیا جائے کہ انہوں نے اس میں سنت عشاء کو بھی شامل کر کے بیان کیا ہے۔

بطور فائدہ عرض ہے کہ عہد فاروقی میں گیارہ رکعات تراویح سے متعلق محمد بن یوسف کی روایت کو امام مالک سمیت چھ رواۃ نے گیارہ کی تعداد بیان کی ہے لیکن صرف محمد بن اسحاق نے تیرہ رکعات بیان کیا ہے، محمد بن اسحاق کی اس روایت کے بارے میں علامہ نیوی حنفی نے یہ توجیہ پیش کی ہے کہ انہوں نے سنت عشاء کو بھی شمار کر لیا ہے۔ جیسا کہ آگے اس کا تذکرہ ہوگا۔

ایک ضعیف روایت:

ابو جعفر طحاوی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۲۱) نے کہا:

”حدثنا بكار، قال: ثنا أبو داود، قال: ثنا أبو حرقم، عن الحسن، عن سعد بن هشام الأنصاري أنه سأل عائشة رضي الله عنها، عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالليل، فقالت: كان يصلي العشاء ثم يتجوز بركعتين، وقد أعدد سواكه وطهوره فيبعثه الله لما شاء أن يبعثه، فيتسوك، ويتوضأ، ثم يصلي ركعتين، ثم يقوم فيصلّي ثمان ركعات يسوي بينهما في القراءة، ثم يوتر بالناسعة“۔

”اما عائشة رضي الله عنها فرماتی ہیں کہ آپ ﷺ عشاء کی نماز پڑھتے پھر دو ہلکی رکعت پڑھتے، اور اپنا مسواک اور وضوء کا پانی تیار رکھتے، پھر اللہ کی توفیق سے بیدار ہوتے اور مسواک اور وضوء کرتے، پھر کھڑے ہو کر دو رکعات نماز ادا کرتے، پھر کھڑے ہو کر آٹھ رکعات پڑھتے سب میں مساوی قرات کرتے پھر نو رکعت سے وتر پڑھتے“۔ (شرح معانی الآثار، ت النجار: ۲۸۰/۱)

اس روایت کے متن میں اختلاف ہے اور اس کی سند ضعیف ہے، اگر شواہد کی روشنی میں اسے تقویت دی جائے اور تطبیق کی گنجائش

سنت کا بھی ذکر ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع کی تیرہ رکعات میں سنت عشاء کو بھی شامل کر کے بیان کیا گیا ہے۔

لیکن اس روایت میں سنت عشاء کا اضافہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف سے ہرگز نہیں بلکہ اس حدیث کے راوی ہشام بن عروہ کی طرف سے کیونکہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا سے عروہ نے یہ حدیث نقل کی ہے اور عروہ کے تمام تلامذہ نے متفقہ طور پر یہی روایت کیا ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے سنت فجر کو بھی شامل کر کے تیرہ رکعات بیان کیا ہے۔ مثلاً:

عروہ کے شاگرد امام زہری، دیکھئے: صحیح بخاری رقم (۶۳۱۰)

عروہ کے شاگرد عراق بن مالک، دیکھئے: صحیح مسلم رقم (۷۳۷)

عروہ کے شاگرد محمد بن جعفر بن الزبیر دیکھئے: سنن ابی داؤد رقم

(۱۳۵۹) وإسناده صحيح

ان تمام شاگردوں نے اماں عائشہ رضی اللہ عنہا سے عروہ کی روایت کردہ حدیث میں یہی بیان کیا ہے کہ اماں عائشہ نے سنت فجر کو شامل کر کے تیرہ رکعات کا ذکر کیا ہے۔

بلکہ ایک روایت میں خود ہشام نے ایسا ہی روایت کیا ہے جس کے الفاظ ہیں:

”يُصلي من الليل، ثلاث عشرة ركعة بركعتيه بعد الفجر قبل الصبح“۔

”یعنی نبی ﷺ سنت فجر کے ساتھ رات کی تیرہ رکعات پڑھتے تھے“۔ (مسند أحمد ط الميمية: ۲/۶، وإسناده صحيح)

اس تفصیل سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اماں عائشہ سے عروہ نے جو حدیث روایت کی ہے اس میں بھی اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے سنت فجر کو ملا کر تیرہ رکعات بیان کیا ہے۔ لیکن عروہ کے ایک شاگرد ہشام نے بعض دفعہ سنت فجر کو الگ سے بیان کر دیا اور سنت عشاء کو شامل کر کے تیرہ رکعات الگ سے بیان کیا۔

اگر یہ توجیہ نہ مانی جائے تو پھر ہشام کی مذکورہ روایت ایک جماعت کے خلاف بلکہ خود ان کی ہی دوسری روایت کے خلاف

خلاصہ کلام یہ کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے رکعات کی اکثر تعداد میں جو حصر بیان کیا ہے وہ گیارہ کی تعداد ہے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے۔

یاد رہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے:

”أعلم أهل الأرض بوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم“

”یعنی روئے زمین پر اماں عائشہ رضی اللہ عنہا سے زیادہ، رسول اکرم ﷺ کی نماز وتر (یعنی رات کی نماز) کے بارے میں کوئی دوسرا نہیں جانتا تھا“۔ (صحیح مسلم: ۵۱۳/۲، رقم: ۷۳۶)

نوٹ:

بعض حضرات حدیث عائشہ میں اضطراب ثابت کرنے کے لئے دیگر صحابہ کی روایات بھی پیش کرتے ہیں جن میں الگ الگ تعداد مروی ہے۔

عرض ہے کہ اس سے حدیث عائشہ پر کوئی فرق پڑنے والا نہیں کیونکہ حدیث عائشہ کا اضطراب تب ثابت ہوگا جب اسی حدیث میں رواۃ کا قراح اختلاف ثابت کر دیا جائے لیکن ایسا بالکل نہیں ہے جیسا کہ تفصیل پیش کی جا چکی ہے۔

کیا کسی محدث نے حدیث عائشہ کو

مضطرب کہا ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ حدیث عائشہ کو کسی بھی ثقہ محدث نے مضطرب نہیں کہا ہے، بلکہ یہ باجماع امت صحیح و ثابت ہے۔ لیکن بعض لوگ غیر متعلق حوالے پیش کر کے عوام کو تشویش میں ڈالتے ہیں اس لئے ان حوالوں کی حقیقت بھی ہم واضح کرتے ہیں۔

✽ أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي رحمه الله (المتوفى: ۶۵۶) فرماتے ہیں:

”وقد أشكلت هذه الأحاديث على كثير من العلماء، حتى إن بعضهم نسبوا حديث عائشة رضي الله عنها في صلاة الليل إلى الاضطراب، وهذا إنما كان يصح لو كان الراوى

تسليم کی جائے تو اس کا یہی متن محفوظ قرار پائے گا۔

اس روایت کے ابتدائی حصہ پر غور کریں اس میں بالکل صراحت ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہ نے عشاء کے بعد فوراً دو رکعت کا ذکر کیا جو بین دلیل ہے کہ یہ سنت عشاء ہی تھی اس کے بعد آگے کل گیارہ رکعات کا ذکر ہے، یعنی سنت عشاء کو بھی شامل کر کے مجموعی رکعات تیرہ ہوتی ہیں۔

اس طرح یہ روایت صاف دلیل ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کبھی کبھی سنت عشاء کو بھی شامل کر کے رکعات کی تعداد بتلاتی تھیں۔

علامہ البانی رحمہ اللہ نے اس روایت کی سند کو صحیح کہا ہے (صلاة التراويح: ص: ۱۰۲)، لیکن ہماری نظر میں یہ روایت اس سند سے ضعیف ہے، کیونکہ اس میں حسن بصری سے روایت کرنے والے واصل بن عبد الرحمن، أبو جرة ہیں اور یہ أبو جرة جب حسن بصری سے روایت کرتے تھے تو تدلیس کرتے تھے۔ دیکھئے: (تقریب التہذیب لابن حجر: رقم: ۷۳۸۵، معجم المدلیس: ص: ۳۸۸)

(ب) اضطراب کی دوسری دلیل، نماز کی

کیفیت میں اختلاف:

احناف اضطراب ثابت کرنے کے لئے دوسری بات یہ پیش کرتے ہیں کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی دیگر احادیث میں نماز کی الگ کیفیات ذکر ہیں۔

جواباً عرض ہے کہ اس سے اضطراب ہرگز ثابت نہیں ہوتا کیونکہ بخاری والی حدیث میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے کیفیت کو حصر کے ساتھ بیان نہیں کیا ہے یعنی یہ ہرگز نہیں کہا ہے کہ نبی اکرم ﷺ صرف ایک ہی کیفیت میں نماز پڑھتے تھے بلکہ حصر صرف رکعات کی اکثر تعداد میں بیان کیا ہے۔ اور الحمد للہ اس حصر کے خلاف کوئی بات موجود نہیں ہے۔

باقی ربی رکعات کی اقل تعداد یا کیفیات میں اختلاف تو اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس میں حصر بیان نہیں کیا لہذا یہ ساری کیفیات ثابت ہیں اور سب پر عمل کرنا مسنون ہے۔

سے ہوتا یعنی فنی اعتبار سے اس کلام کی گنجائش تب ہوتی جب اماں عائشہ رضی اللہ عنہا سے نیچے کے رواۃ کی طرف سے اختلاف ہوتا کیونکہ اصول حدیث میں اسی شکل میں اضطراب کے کلام کی گنجائش ہوتی ہے۔

اس کے بعد فرمایا کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا پر بھی اس الزام کی گنجائش تب ہوتی جب اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے کسی ایک ہی وقت سے متعلق الگ الگ حالت بیان کی ہوتی جب کہ ایسا نہیں ہے۔

✽ امام ابو العباس قرطبی کے اسی کلام کو حافظ ابن حجر، علامہ شوکانی اور علامہ امیر یمنی نے بھی نقل کیا تو بعض نادانوں نے ان ناقلین کو بھی قائلین اضطراب بنا کر پیش کر دیا، اناللہ۔ حالانکہ ان ناقلین میں کوئی بھی اضطراب کا قائل نہیں، بلکہ ہر ایک نے مجہول شخص کی بات کو نقل کرنے کے ساتھ ساتھ اس کی تردید بھی نقل کی ہے والحمد للہ۔

تنبیہ:

حافظ ظہور احمد الحسینی صاحب فرماتے ہیں:

”مولانا ارشاد الحق اثری صاحب غیر مقلد لکھتے ہیں: علامہ قرطبی فقہ مالکی کے مسلمہ امام ہیں، ان کے کلام کو بلا دلیل رد کرنا بھی بہت بڑی جسارت ہے، توضیح الکلام (۱/۶۵) (رکعات تراویح، ایک تحقیقی جائزہ (ص: ۲۰۳)

عرض ہے کہ اول تو اس قول کا پس منظر یہ ہے کہ یہاں امام قرطبی جو کہ فقہ مالکی کے امام ہیں انہوں نے امام مالک کا ایک قول نقل کیا ہے، لہذا اس نقل کے بارے میں مذکورہ بات کہی گئی ہے۔ یعنی فقہ مالکی کا ایک مسلمہ امام، اپنے متبوع امام ہی سے ایک بات نقل کر رہا ہے لہذا اسے بلا دلیل رد کرنا بہت بڑی جسارت ہے۔

دوسرے یہ کہ یہ تفسیر والے امام قرطبی ہیں جن کا نام ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن ابی بکر بن فرح بن نصر بن الحزرجی شمس الدین القرطبی (المتوفی: ۶۷۱) ہے۔

جبکہ حدیث عائشہ سے متعلق جن کے کلام پر بات ہو رہی ہے وہ

عنہا واحداً، أو أخبرت عن وقت واحد“۔

”یہ احادیث بہت سے علماء کو باعث اشکال لگیں حتیٰ کی بعض نے رات کی نماز سے متعلق حدیث عائشہ کو اضطراب پر محمول کیا ہے، اور یہ بات تب درست ہوتی جب اماں عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک ہی راوی نے یہ ساری تعداد نقل کی ہوتی، یا اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے ایک ہی وقت سے متعلق یہ الگ الگ باتیں بتلائی ہوتیں“۔ (المفہم لما اشکل من تلخیص کتاب مسلم: ۳۶۷/۲)

امام ابو العباس قرطبی کا یہی وہ کلام ہے جسے بعد کے کئی اہل علم نے نقل کیا ہے، اس کلام میں تین باتیں نوٹ کرنی چاہئیں:

اول:

اس کلام میں اضطراب کا جو الزام ہے وہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا پر ہی لگایا گیا ہے، یعنی اماں عائشہ رضی اللہ عنہا سے نیچے کسی راوی کا کوئی تصور نہیں ہے بلکہ یہ کوتاہی نعوذ باللہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف سے ہوئی ہے، کہ وہ ٹھیک طرح سے تعداد بیان نہیں کر سکیں معاذ اللہ۔

ظاہر ہے یہ وہ فنی نقد نہیں ہے جسے اصول حدیث میں اضطراب کے نام سے جانا جاتا ہے، کیونکہ اصول حدیث میں اضطراب کی بحث صحابی کے بعد کے رواۃ کے اختلاف کو لیکر ہوتی ہے۔

دوم:

یہ اضطراب والی جرح امام ابو العباس قرطبی رحمہ اللہ کی اپنی بات نہیں ہے بلکہ کسی مجہول شخص کی بات ہے جسے امام قرطبی نے محض نقل کیا ہے، اس لئے بعض احتاف کا اسے امام قرطبی کی جرح قرار دینا محض غلط بیانی ہے۔ لہذا اس مجہول و گمنام شخص کی بات کا کوئی اعتبار ہی نہیں۔

سوم:

امام ابو العباس قرطبی نے اس مجہول شخص کی بات نقل کر کے اس کی سختی سے تردید کر دی ہے چنانچہ صاف لکھا ہے کہ یہ الزام اس وقت درست ہوتا جب یہ اختلاف بعد کے رواۃ کی طرف

نامعلوم لوگوں کے حوالے سے یہ بات نقل کی ہے بھلا اس کا کیا اعتبار! مزید یہ کہ امام ابن عبد البر رحمہ اللہ نے یہ بات نقل کر کے آخر میں اس کی تردید کر دی ہے اس طرح کہ الگ الگ اوقات و حالات پر اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی احادیث کو محمول کیا ہے۔

اس سے واضح ہو گیا کہ امام سیوطی کی طرف اضطراب کی جرح کی نسبت یکسر غلط ہے، بلکہ امام سیوطی کی جس کتاب کی طرف گياوی صاحب نے اضطراب کی بات منسوب کی ہے، امام سیوطی نے تو اپنی اس کتاب میں امام باجی کے حوالے سے اس اضطراب والی بات کی سختی سے تردید کی ہے۔ چنانچہ:

امام سیوطی رحمہ اللہ (المتوفی: ۹۱۱) نے امام باجی سے نقل کرتے ہوئے کہا:

”وقد ذكر بعض من لم يتأمل أن رواية عائشة اضطربت في الحج والرضاع وصلاة النبي صلى الله عليه وسلم بالليل وقصر الصلاة في السفر قال وهذا غلط ممن قاله فقد أجمع العلماء على أنها أحفظ الصحابة فكيف بغيرهم وإنما حمله على هذا قلة معرفته بمعاني الكلام وجوه التأويل“

”اور بعض لوگ جو غور فکر نہیں کر سکے انہوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت حج، رضاء، رات میں نبی ﷺ کی نماز اور سفر میں قصر کی نماز سے متعلق مضطرب ہے، امام باجی فرماتے ہیں: یہ غلط ہے کیونکہ اہل علم کا اجماع ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا صحابہ میں سے زیادہ حافظہ والی ہیں تو دوسرے لوگوں کے مقابل میں ان کے حفظ کا کیا مقابلہ! جس نے بھی یہ اضطراب والی بات کہی ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ کلام کے معانی اور جمع و تطبیق کے طریقوں سے بہت کم واقف ہے۔“

(تنویر الحوالک شرح موطأ مالک: ۱۵۲/۱، طہ، دار احیاء الکتب العربیہ بمصر۔ تنویر الحوالک شرح موطأ مالک: ۱۰۸/۱، طہ، المكتبة التجارية الكبرى، مصر۔ تنویر الحوالک شرح موطأ مالک: ص: ۱۲۲، طہ، دار الکتب الاسلامیہ)

ملاحظہ فرمائیں کہ امام سیوطی تو امام باجی کا تعاقب برضاء و رغبت

صحیح مسلم کے شارح ہیں، ان کا نام ابو العباس احمد بن الشیخ المرحوم الفقیہ ابی حفص عمر بن ابراہیم الحافظ، الانصاری القرطبی (المتوفی: ۶۵۶) ہے۔ حافظ ظہور احمد صاحب نے غالباً جلد بازی میں ان دونوں کو ایک سمجھ لیا ہے۔

✽ مولانا طاہر گياوی صاحب نے امام سیوطی کی طرف اضطراب والی ایک عبارت منسوب کی ہے اور حوالہ امام سیوطی کی کتاب تنویر الحوالک کا دیا ہے۔ (حسن التتبع: ص: ۳۳۲) عرض ہے کہ تنویر الحوالک کے جتنے نسخوں تک ہماری رسائی ہو سکی، کسی میں بھی یہ عبارت ہمیں نہیں مل سکی، اسی عبارت کو طاہر گياوی صاحب نے اپنی ایک دوسری کتاب میں امام سیوطی کی کتاب تنویر الحوالک کی طرف منسوب کرنے کے ساتھ ساتھ علامہ عینی کی عمدۃ القاری کا بھی حوالہ دیا ہے۔ (العدد للصحیح: ص: ۱۹)

اور یہ عبارت عمدۃ القاری میں اس طرح موجود ہے:

”وقال ابن عبد البر، رحمه الله تعالى: وأهل العلم يقولون: إن الاضطراب عنها في الحج والرضاع وصلاة النبي صلى الله عليه وسلم بالليل وقصر صلاة المسافر لم يأت ذالك إلا منها، لأن الرواة عنها حفاظ، وكأنها أخبرت بذلك في أوقات متعددة وأحوال مختلفة“

”امام ابن عبد البر رحمہ اللہ نے کہا: اہل علم کہتے ہیں کہ حج، رضاء، رات میں نبی ﷺ کی نماز اور مسافر کی نماز قصر سے متعلق اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی احادیث میں جو اضطراب ہے وہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کی طرف سے ہے۔ کیونکہ ان سے نقل کرنے والے رواۃ حفاظ ہیں، اور ظاہر یہ ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے متعدد اوقات اور مختلف حالات کے لحاظ سے الگ الگ طرح کی باتیں نقل کی ہیں۔“ (عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری: ۱۸۷/۷)

اس حوالے سے صاف ظاہر ہو گیا کہ یہ عبارت امام سیوطی کی ہرگز نہیں ہے بلکہ امام ابن عبد البر کی ہے اور امام ابن عبد البر نے بھی بعض

اپنانے کے سلسلے میں) اضطراب کے شکار ہوئے کیونکہ انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ خلفائے راشدین اور مسلمانوں کے عمل سے جو طریقہ ثابت ہے وہ صحیح حدیث کے خلاف ہے، جبکہ درست بات یہ ہے کہ یہ ساری شکلیں (یعنی کسی بھی تعداد کو اپنانا) اچھی ہیں، جیسا کہ امام احمد رحمہ اللہ نے اس کی صراحت کی ہے اور یہ کہ رکعات تراویح کی کوئی متعین تعداد نہیں ہے۔ (مجموع الفتاویٰ، ت الباز: ۲۳/ ۱۱۳)

ملاحظہ فرمائیں کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اضطراب کی بات کسی حدیث سے متعلق نہیں کہی ہے بلکہ لوگوں کے طرز عمل سے متعلق کہی ہے، نیز پھر آگے اس کی تردید بھی کر دی ہے، لہذا یہاں یہ مطلب لینا کہ انہوں نے حدیث عائشہ کو مضطرب کہا ہے، یہ عبارت فہمی کا نقص ہے جس کی وجہ شاید غلط بازی ہے، محترم حافظ ظہور صاحب سے مؤدبانہ گزارش ہے کہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس عبارت پر دوبارہ نگاہ ڈالیں اور اسے پورے سیاق و سباق کے ساتھ جوڑ کر اطمینان سے پڑھیں، اور اپنے سابق فہم کی خود ہی اصلاح فرمائیں۔

فریق مخالف سے ایک سوال:

اس بحث کے اخیر میں فریق مخالف سے ہم یہ پوچھنا چاہیں گے کہ اگر حدیث عائشہ اس وجہ سے مضطرب ہے کہ الگ الگ روایات میں مختلف الفاظ ہیں، تو پھر اس اضطراب کی زد میں صرف صحیحین کی اس حدیث ہی کو کیوں لایا جاتا ہے کہ جس میں گیارہ رکعات کا ذکر ہے؟

اگر واقعی یہ حدیث مضطرب ہے تو پھر اس ضمن میں حدیث عائشہ کی کوئی روایت بھی حجت نہیں ہونی چاہئے، لیکن یہ کہاں کا انصاف ہے کہ اسی ضمن کی ساری احادیث خواہ عام سنن و معاجم ہی کی کیوں نہ ہوں، انہیں بلا تاہل قبول کر لیا جائے، اور کوئی صحیحین سے اسی سلسلے کی ایک روایت کا نام لے لے، تو فوراً اضطراب کی گولہ باری شروع کر دی جائے! آخر یہ کہاں کا عدل و انصاف ہے؟

نقل کر کے اضطراب کی بات کہنے والوں کی تردید کر رہے ہیں اور مولانا طاہر گیاوی صاحب ہیں کہ امام سیوطی، ہی کی طرف یہ خرافات منسوب کر رہے ہیں۔ سبحان اللہ!

بعض اہل علم نے حدیث عائشہ پر بحث کرتے ہوئے الفاظ کے اختلاف کی طرف اشارہ کیا تو طاہر گیاوی صاحب نے ایسے لوگوں کی طرف بھی اضطراب کی بات منسوب کر دی حالانکہ محض اختلاف بتلانا اضطراب کا حکم لگانا نہیں ہے کیونکہ ان اہل علم نے اختلاف بتانے کے ساتھ جمع و تطبیق بھی پیش کی ہے اور جمع تطبیق کا مطلب ہی یہی ہے کہ ان احادیث کی صحت تسلیم کی جا رہی ہے۔

محترم حافظ ظہور احمد الحسینی صاحب کی ایک غفلت کا تذکرہ اوپر ہو چکا ہے، آں جناب سے اسی ضمن میں ایک اور چوک یہ ہوئی ہے کہ موصوف نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی طرف بھی اس اضطراب کی بات منسوب کر دی ہے، لکھتے ہیں:

”شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ”واضطرب فی هذا الاصل“ اس اصل (حدیث عائشہ) میں اضطراب ہے۔ (رکعات تراویح، ایک تحقیقی جائزہ: ص: ۲۰۲)

ہمارا خیال ہے کہ یہاں بھی حافظ ظہور صاحب نے جلد بازی سے کام لیا ہے اور شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی پوری عبارت کو سیاق کے ساتھ دیکھنے کی زحمت گوارہ نہیں فرمائی، ورنہ موصوف شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی طرف اس اضطراب والی بات کی نسبت نہ کرتے۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی پوری عبارت یہ ہے:

”واضطرب قوم فی هذا الأصل لما ظنوه من معارضة الحديث الصحيح لما ثبت من سنة الخلفاء الراشدين وعمل المسلمين. والصواب أن ذالك جميعه حسن كما قد نص علی ذالك الإمام أحمد رضي الله عنه وأنه لا يتوقف فی قیام رمضان عدد“۔

”کچھ لوگ اس معاملے میں (یعنی تراویح کی معین رکعات

گیارہ رکعت سے زائد پڑھنا اللہ کے نبی ﷺ سے ثابت نہیں

تراویح کی تعداد سے متعلق حدیث عائشہ میں

عدم حصر کا دعویٰ اور اس کی حقیقت

کفایت اللہ سنابل

کریب نے اور ان سے ابن عباس رضی اللہ عنہما نے بیان کیا کہ ”میں ایک رات اپنی خالہ (ام المؤمنین) میمونہ رضی اللہ عنہا کے گھر رہ گیا۔ پہلے رسول اللہ ﷺ نے اپنی بیوی (میمونہ رضی اللہ عنہا) کے ساتھ تھوڑی دیر تک بات چیت کی پھر سو گئے۔ جب رات کا تیسرا حصہ باقی رہا تو آپ اٹھ کر بیٹھ گئے اور آسمان کی طرف نظر کی اور یہ آیت تلاوت کی ”إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ“۔ (۳۱/۳۱) عمران: ۱۹۰) بیشک آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور دن و رات کے مختلف ہونے میں عقلمندوں کے لیے (بڑی) نشانیاں ہیں۔ اس کے بعد آپ ﷺ کھڑے ہوئے اور وضو کیا اور مسواک کی، پھر گیارہ رکعتیں پڑھیں۔ جب بلال رضی اللہ عنہ نے (فجر کی) اذان دی تو آپ نے دو رکعت (فجر کی سنت) پڑھی اور باہر مسجد میں تشریف لائے اور فجر کی نماز پڑھائی“۔ (صحیح البخاری ۳۱۶۶، رقم: ۳۵۶۹)

اس حدیث کو بغور پڑھیں اور دیکھیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس واقعہ میں پوری صراحت کے ساتھ نبی ﷺ کی رات کی نماز کی تعداد گیارہ رکعت بتلائی ہے جیسا کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی یہی تعداد بتلائی، لیکن ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہی واقعہ دوسری احادیث میں منقول ہے اور اس میں رکعات کی تعداد تیرہ بتلائی گئی ہے۔ چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۵۶) نے کہا:

”حدثنا عبد الله بن مسلمة، عن مالك بن أنس، عن

یہ وضاحت ہو چکی ہے کہ حدیث عائشہ میں حصر کا تعلق صرف اکثر رکعات سے ہے۔ اور اس حصر کے خلاف کوئی بھی دلیل موجود نہیں ہے۔ اس سلسلے میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کی جن روایات سے حصر کی نفی کی جا رہی تھی ان کی وضاحت ہو چکی ہے، لیکن بعض حضرات حدیث عائشہ کے حصر کے خلاف دیگر صحابہ کی احادیث پیش کرتے ہیں اب ہم ان احادیث پر گفتگو کریں گے۔

حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ:

امام بخاری رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۵۶) نے کہا:

”حدثنا سعيد بن أبي مریم، أخبرنا محمد بن جعفر، قال: أخبرني شريك بن عبد الله بن أبي نمر، عن كريب، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: بت عند خالتي ميمونة، فتحدث رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أهله ساعة، ثم رقد، فلما كان ثلث الليل الآخر، قعد فنظر إلى السماء، فقال: ”إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ“ (۳۱/۳۱) عمران: ۱۹۰)، ثم قام فتوضأ واستن فصلى إحدى عشرة ركعة، ثم أذن بلال، فصلى ركعتين ثم خرج فصلى الصبح“۔

”ہم سے سعید بن ابی مریم نے بیان کیا، کہا ہم کو محمد بن جعفر نے خبر دی، کہا کہ مجھے شریک بن عبد اللہ بن ابی نمر نے خبر دی، انہیں

سنت نماز پڑھی۔ پھر باہر تشریف لائے اور صبح کی نماز پڑھائی۔
صحیح البخاری: ۲۴/۲، رقم: ۹۹۲)

ملاحظہ فرمائیں دونوں احادیث کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کے شاگرد کریب نے ہی بیان کیا ہے اور دونوں میں رات گزارنے کا واقعہ ہے اس حدیث کے تمام طرق کو جمع کرنے کے بعد بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ ایک ہی واقعہ ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”والحاصل أن قصة مبيت بن عباس يغلب على الظن عدم تعددها“ -

”حاصل بحث یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے رات گزارنے کے واقعہ سے متعلق غالب ظن یہی ہے کہ ایک ہی دفعہ کا واقعہ ہے۔“ (فتح الباری لابن حجر، ط السلفية: ۲/۳۸۴)

لہذا جب ایک ہی واقعہ ہے کہ تو ایک ساتھ گیارہ رکعات یا تیرہ رکعات دونوں کی تعداد صحیح نہیں ہو سکتی اس لئے تطبیق دینا لازم ہے اور تطبیق کی صرف یہی صورت ہے کہ تیرہ رکعات والی حدیث کو اس بات پر محمول کیا جائے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس میں سنت عشاء کو بھی شامل کر کے بیان کیا ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے خوب بحث و تحقیق کے بعد بالآخر یہی رائے دی ہے کہ:

”والمحقق من عدد صلاته في تلك الليلة إحدى عشرة وأما رواية ثلاث عشرة فيحتمل أن يكون منها سنة العشاء“

”اور متحقق بات یہی ہے کہ اس رات آپ ﷺ کی نماز کی تعداد گیارہ رکعات تھی اور جس روایت میں تیرہ رکعات کا بیان ہے اس میں احتمال ہے کہ سنت عشاء کو بھی شامل کر کے بیان کیا گیا ہے۔“ (فتح الباری لابن حجر، ط السلفية: ۲/۴۸۴)

بلکہ صحیح بخاری ہی کی ایک روایت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ
ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ان رکعات میں سنت عشاء کو بھی شامل کیا

[illegible]

”ہم سے عبد اللہ بن مسلمہ نے بیان کیا، ان سے امام مالک نے بیان کیا، ان سے مخرمہ بن سلیمان نے بیان کیا، ان سے کریم نے اور انہیں عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے خبر دی کہ آپ ایک رات اپنی خالہ ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا کے یہاں سوئے (آپ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ) میں تکیہ کے عرض میں لیٹ گیا اور رسول اللہ ﷺ اور آپ کی بیوی لمبائی میں لیٹے، آپ ﷺ سو گئے جب آدھی رات گزر گئی یا اس کے لگ بھگ تو آپ ﷺ بیدار ہوئے نیند کے اثر کو چہرہ مبارک پر ہاتھ پھیر کر آپ ﷺ نے دو کیا۔ اس کے بعد آل عمران کی دس آیتیں پڑھیں۔ پھر ایک پرانی مشک پانی کی بھری ہوئی لٹک رہی تھی۔ آپ ﷺ اس کے پاس گئے اور اچھی طرح وضو کیا اور نماز کے لیے کھڑے ہو گئے۔ میں نے بھی ایسا ہی کیا۔ آپ ﷺ پیار سے اپنا داہنا ہاتھ میرے سر رکھ کر اور میرا کان پکڑ کر اسے ملنے لگے۔ پھر آپ ﷺ نے دو رکعت نماز پڑھی، پھر دو رکعت، پھر دو رکعت، پھر دو رکعت، پھر دو رکعت، پھر دو رکعت سب بارہ رکعتیں پھر ایک رکعت وتر پڑھ کر آپ ﷺ لیٹ گئے، یہاں تک کہ مؤذن صبح صادق کی اطلاع دینے آیا تو آپ ﷺ نے پھر کھڑے ہو کر دو رکعت

تھا چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۵۶) نے کہا:

”حدثنا آدم، قال: حدثنا شعبه، قال: حدثنا الحكم، قال: سمعت سعيد بن جبیر، عن ابن عباس، قال: بت فی بیت خالتي میمونة بنت الحارث زوج النبی ﷺ وکان النبی ﷺ عندها فی لیلتها، فصلی النبی ﷺ العشاء، ثم جاء إلى منزله، فصلی أربع رکعات، ثم نام، ثم قام، ثم قال: نام الغلیم أو كلمة تشبهها، ثم قام، فقامت عن يساره، فجعلني عن يمينه، فصلی خمس رکعات، ثم صلی رکعتين، ثم نام، حتى سمعت غطيطة أو خطيطة، ثم خرج إلى الصلاة“۔

”ہم سے آدم نے بیان کیا، انہوں نے کہا کہ ہم کو شعبہ نے خبر دی، ان کو حکم نے کہا کہ میں نے سعید بن جبیر سے سنا، وہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے نقل کرتے ہیں کہ ”ایک رات میں نے اپنی خالہ میمونہ بنت الحارث رضی اللہ عنہا زوجہ نبی کریم ﷺ کے پاس گزاری اور نبی کریم ﷺ (اس دن) ان کی رات میں ان ہی کے گھر تھے۔ آپ ﷺ نے عشاء کی نماز مسجد میں پڑھی، پھر گھر تشریف لائے اور چار رکعت (نماز) پڑھ کر آپ ﷺ سو گئے، پھر اٹھے اور فرمایا کہ (ابھی تک یہ) لڑکا سو رہا ہے یا اسی جیسا لفظ فرمایا۔ پھر آپ (نماز پڑھنے) کھڑے ہو گئے اور میں (بھی وضو کر کے) آپ کی بائیں جانب کھڑا ہو گیا۔ تو آپ ﷺ نے مجھے دائیں جانب (کھڑا) کر لیا، تب آپ ﷺ نے پانچ رکعات پڑھیں۔ پھر دو پڑھیں، پھر آپ ﷺ نے گئے۔ یہاں تک کہ میں نے آپ ﷺ کے خراٹے کی آواز سنی، پھر آپ کھڑے ہو کر نماز کے لیے (باہر) تشریف لے آئے۔“۔

صحیح البخاری: ۳۴۱، رقم: ۱۱۷۰

اس روایت میں غور کریں کہ عشاء کے بعد نبی ﷺ کے گھر پہنچتے ہی ابن عباس رضی اللہ عنہ چار رکعات پڑھنا بیان کر رہے ہیں، جو صاف دلیل ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنی بیان

کردہ تعداد میں سنت عشاء کو بھی شامل کیا ہے۔

ممکن ہے کوئی کہے کہ بخاری کی اس روایت میں کل چار اور پھر پانچ یعنی کل نو رکعات کا ذکر ہے، اور اس نو میں بھی شروع کی دو رکعات سنت تھیں، تو اصل قیام کی کل تعداد صرف سات ہوتی ہے! تو عرض ہے کہ اس روایت میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے شاگرد سعید بن جبیر نے یا ان سے نیچے کسی راوی نے صرف ابتداء کی چار رکعات بشمول سنت عشاء بیان کی ہے اور پھر آخر میں خاص وتر کی پانچ رکعات بیان کر دی ہے اور اختصار کرتے ہوئے بیچ کی چار رکعات کا ذکر نہیں کیا ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ خود سعید بن جبیر نے ہی دوسری روایت میں درمیان کی چار رکعات بھی بیان کر دی ہے۔ چنانچہ:

امام نسائی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۰۳) نے کہا:

”أخبرني محمد بن علي بن ميمون قال نا القعبي قال ثنا عبد العزيز وهو بن محمد الدراوردي عن عبد المجيد عن يحيى بن عباد عن سعيد بن جبیر أن ابن عباس حدثه: أن ابن عباس بن عبد المطلب بعثه في حاجة له إلى رسول الله ﷺ وكانت ميمونة ابنة الحارث خالة ابن عباس عليها فوجد رسول الله ﷺ في المسجد قال ابن عباس فاضطجعت في حجرتها وجعلت أحصى كم يصلي رسول الله ﷺ فجاء وأنا مضطجع في الحجرة بعد أن ذهب الليل فقال أرقد الوليد قال فتناول ملحفة علي ميمونة فارتدى ببعضها وعليها بعض ثم قام فصلی رکعتين رکعتين حتى صلی ثمانی رکعات ثم أوتر بخمس۔۔ الخ“۔

”سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ انہیں ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بتایا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے انہیں ایک ضرورت کے تحت اللہ کے نبی ﷺ کے پاس بھیجا اور ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا ابن عباس رضی اللہ عنہ کی خالہ تھیں، تو ابن عباس رضی اللہ

سعید بن جبیر کی صحیح بخاری والی حدیث میں چار رکعت کی ادائیگی کے بعد نبی ﷺ نے یہ پوچھا کہ ”نام الغلیم؟“ یعنی کیا یہ بچہ سو گیا؟ جبکہ اس دوسری روایت یعنی سنن نسائی والی روایت میں بھی یہ سوال ان الفاظ میں ہے ”أرقد الوليد؟“ کیا بچہ سو گیا؟ لیکن اس سوال سے پہلے نبی ﷺ کے سونے اور چار رکعت نماز پڑھنے کا ذکر نہیں ہے جس کا مطلب یہ نکلا کہ اس روایت میں شروع کی چار رکعات کا تفصیلاً ذکر نہیں ہے، لیکن درمیان کی چار رکعات کا ذکر کرتے وقت شروع کی چار رکعات بھی شمار کی گئی ہیں۔

الغرض یہ کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے سعید بن جبیر رضی اللہ عنہ کی دونوں روایات کو ملا کر نتیجہ یہ نکلا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنی روایت میں بعض دفعہ عشاء کے بعد کی سنت کو بھی شمار کیا ہے اس لئے کل تیرہ رکعات کی تعداد بتلائی ہے۔

اور جس روایت میں عشاء کی سنت کو شمار نہیں کیا اس میں کل گیارہ رکعات کی تعداد بتلائی ہے، اس طرح نہ صرف یہ کہ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے بلکہ یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بھی اماں عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کی طرح اصل صلاۃ اللیل کی کل گیارہ تعداد ہی بیان کی ہے۔

رہی بات یہ کہ صحیح بخاری میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کریب کی جو دوسری روایت ہے جس میں تیرہ رکعات کا ذکر ہے اس کا سیاق کہتا ہے کہ ساری رکعتیں آپ ﷺ نے آدھی رات کے بعد ایک ساتھ ادا کی تھیں جس کا مطلب یہ ہوا کہ ساری رکعات آدھی رات کے بعد پڑھی گئی ہیں اور آدھی رات کے بعد پڑھی جانے والی رکعات میں سنت عشاء کی شمولیت بعید ہے۔

تو عرض ہے کہ یہ سیاق اس دلالت پر صریح نہیں ہے جبکہ دوسری طرف ابن عباس رضی اللہ عنہ کے شاگرد سعید بن جبیر کی روایت صحیح بخاری ہی سے اوپر درج کی جا چکی ہے جس میں پوری صراحت ہے کہ نبی ﷺ عشاء کے بعد گھر آتے ہی چار رکعات

عنہ ان کے پاس آئے لیکن اس وقت نبی ﷺ مسجد میں تھے، ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا پھر میں ان کے کمرے میں لیٹ گیا اور ارادہ کیا کہ میں گنوں گا کہ نبی ﷺ کتنی رکعات پڑھتے ہیں، تو نبی ﷺ رات کو تشریف لائے اور میں کمرے میں لیٹا ہوا تھا، آپ ﷺ نے کہا بچہ سو گیا پھر آپ ﷺ میمونہ رضی اللہ عنہا کے ساتھ لحاف میں سو گئے، پھر آپ ﷺ بیدار ہوئے پھر دو دو رکعات یعنی چار رکعات پڑھیں یہاں تک کہ کل آٹھ رکعات ہو گئیں (یعنی گھر آتے ہی پہلے جو چار پڑھ چکے تھے ان کے ساتھ یہ کل آٹھ رکعات ہوئیں)، پھر آپ ﷺ نے پانچ رکعات وتر پڑھیں۔۔۔ الخ“ (سنن النسائی الکبری: ۴۲۴/۱، رقم: ۱۳۴۲، وإسناده صحيح)

اس روایت میں غور کریں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے سعید بن جبیر ہی کی روایت میں پانچ رکعات وتر سے قبل آٹھ رکعات کا بیان ہے، یعنی مذکورہ روایت میں درمیان کی جن چار رکعات کا ذکر نہیں تھا اس کا ذکر اس روایت میں آ گیا ہے، جو دلیل ہے کہ مذکورہ روایت میں اختصار سے کام لیتے ہوئے صرف ابتداء کی چار رکعات اور آخر کی پانچ رکعات وتر کا ذکر ہے، اور درمیان کی مزید چار رکعات کا ذکر نہیں ہے۔

جہاں تک اس آخری روایت (سنن النسائی الکبری: ۱۳۴۲) کے سیاق کی بات ہے تو اس سیاق میں بھی پہلی روایت (صحیح البخاری: ۱۱۷) کے سیاق کی کوئی صریح مخالفت نہیں ہے کیونکہ اس آخری روایت کی توجیہ یہ ہے کہ نبی ﷺ کے گھر آتے ہی عشاء بعد فوراً ان چار رکعات کا تفصیلاً ذکر نہیں ہے، جس کا بیان اوپر کی حدیث میں ہے، لیکن رات میں اٹھنے کے بعد چار رکعات کا ذکر ہے اور پھر مجموعی تعداد آٹھ بتادی گئی، جس کا مطلب یہ نکلا کہ اس سے قبل کی چار رکعات کو شامل کر کے کل آٹھ رکعات کی تعداد بتائی گئی، اس کے بعد پانچ رکعت وتر کا بیان ہوا۔

اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ اوپر والی حدیث یعنی

لہذا جب نبی اکرم ﷺ کبھی کبھار ظہر کے بعد کی سنت عصر کے بعد ادا کر سکتے ہیں تو عشاء کے بعد کی سنت آدھی رات کے بعد کیوں نہیں پڑھ سکتے؟

اس تفصیل سے بعض حضرات مثلاً طاہر گیواوی صاحب (العدد
الصبح ص: ۲۵) کے اس اعتراض کی کوئی حیثیت نہیں رہ جاتی کہ
آدھی رات کے بعد سنت عشاء کیسے پڑھی جاسکتی ہے۔

حدیث زید بن خالد الجہنی رضی اللہ عنہ:
امام مسلم رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۶۱) نے کہا:

”حدثنا قتيبة بن سعيد، عن مالك بن أنس، عن عبد الله بن أبي بكر، عن أبيه، أن عبد الله بن قيس بن مخزومة، أخبره عن زيد بن خالد الجهني، أنه قال: لأمرقن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم الليلة، فصلى ركعتين خفيفتين، ثم صلى ركعتين طويلتين طويلتين، ثم صلى ركعتين، وهما دون اللتين قبلهما، ثم صلى ركعتين، وهما دون اللتين قبلهما، ثم صلى ركعتين وهما دون اللتين قبلهما، ثم أوتر فذاك ثلاث عشرة ركعة“.

”سیدنا زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ آج رسول اللہ ﷺ کی رات کی نماز دیکھوں گا تو آپ ﷺ نے دو رکعت بلکی پڑھیں (تحسینۃ الوضوء) پھر دو رکعت پڑھیں اور لمبی سے لمبی اور لمبی سے لمبی پھر دو رکعت اور کہ وہ ان سے کم تھیں پھر دو اور کہ وہ ان سے بھی کم تھیں پھر دو اور کہ وہ ان سے بھی کم تھیں پھر دو اور کہ وہ ان سے بھی کم تھیں پھر دو اور کہ وہ ان سے بھی کم تھیں (یعنی ایک رکعت) یہ سب تیرہ رکعات ہوئیں۔“ (صحیح مسلم: ۵۳۱/۲، رقم: ۷۶۵)

اس حدیث میں یہ صراحت نہیں کہ یہ تیرہ رکعات سنت عشاء کے علاوہ تھیں اس لئے امان عائشہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف سے بیان کردہ گبارہ رکعات کے حصر کے خلاف یہ مجمل

پڑھ کر سو گئے تھے اور جب دوبارہ بیدار ہوئے تھے تو باقی ماندہ رکعات ہی پڑھی تھیں۔

لہذا اس صریح روایت کے ہوتے ہوئے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کریب والی مجمل روایت کا یہی مفہوم طے ہوگا کہ اس میں اختصار کرتے ہوئے اجمالاً ایک ساتھ ہی ساری رکعات کا ذکر کر دیا گیا ہے۔ چنانچہ ابن حجر رحمہ اللہ اس بارے میں فرماتے ہیں:

”فيمكن أن يحمل قوله صلى ركعتين ثم ركعتين أى قبل أن ينام ويكون منها سنة العشاء وقوله ثم ركعتين إلخ أى بعد أن قام“۔

”ممکن ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے پہلے جو دو دو رکعت (یعنی چار رکعات) بیان کیا ہے، اسے سونے سے قبل کے وقت پر محمول کیا جائے جس میں سنت عشاء کا بھی بیان ہے، اور آگے جو دو دو رکعت کا بیان ہے (یعنی بقیہ نو رکعات تو) اسے سونے کے بعد کے وقت پر محمول کیا جائے۔ (فتح الباری لابن حجر، ط السلفیہ ۲: ۳۸۳)

یعنی اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے الگ الگ وقت میں یہ رکعات پڑھی تھیں لیکن ابن عباس رضی اللہ عنہ نے انہیں ایک روایت میں ایک ساتھ آخر میں بیان کر دیا ہے۔

اس توجیہ سے الحمد للہ یہ اشکال جڑ سے ختم ہو جاتا ہے کہ آدھی رات کے بعد پڑھی جانی والی رکعات میں سنت عشاء کیسے شامل کر سکتے ہیں؟ کیونکہ ابتدائی چار رکعات آدھی رات سے قبل ہی پڑھی گئی تھیں، لیکن ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ایک روایت میں ساری رکعات کو ایک ساتھ مجملہ بیان کر دیا ہے۔

تاہم اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ نبی ﷺ نے آدھی رات کے بعد ہی سنت عشاء پڑھی تھی تو بھی اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

کیونکہ صحیحین ہی کی حدیث سے یہ بھی ثابت ہے کہ نبی ﷺ نے ظہر کے بعد کی سنت عصر کے بعد پڑھی ہے۔ دیکھئے: (صحیح

بخاری: رقم: ۱۲۳۳، صحیح مسلم: رقم: ۸۳۴)

کیا گیا ہے۔ یہ ساری باتیں قطعی دلیل ہیں کہ مؤطا روایت یحییٰ میں واضح غلطی ہے۔ افسوس ہے کہ ایک واضح غلطی کو بھی دلیل بنانے سے لوگ ذرا بھی نہیں ہچکچاتے۔

﴿مولانا طاہر گیاوی صاحب فرماتے ہیں:

”عشاء کی سنت تو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجرے میں ادا فرماتے تھے، جہاں ازواج مطہرات بھی ہوتی تھیں، اور راوی زید بن خالد ہیں، جو غیر محرم ہیں تو کیا حجرہ میں سنت عشاء پڑھتے ہوئے زید بن خالد دیکھ رہے تھے اور آپ کی ازواج مطہرات زید بن خالد جہنی سے پردہ نہ فرمایا کرتی تھیں؟“ (العدا ص ۲۶)

عرض ہے کہ:

”موصوف کا یہ اعتراض اس وقت درست ہوتا جب اس حدیث میں یہ ہوتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رات کی نماز مسجد میں پڑھی تھی، اور مسجد ہی کا مشاہدہ زید بن خالد نے نقل کیا ہے، لیکن اس حدیث کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نماز مکمل طور پر اپنے گھر میں ہی ادا فرمائی تھی، اور زید بن خالد نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر ہی کا مشاہدہ بیان کیا ہے۔

اس کی وضاحت خود اسی حدیث کے کئی طرق میں موجود ہے چنانچہ سنن ابوداؤد کے الفاظ ہیں:

”لأرقن صلاة رسول الله ﷺ الليلة قال: فتوسدت عتبته أو فسطاطه۔۔۔“

”زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آج رات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ضرور دیکھ کر رہوں گا، چنانچہ میں نے آپ کی چوکھٹ یا دروازے پر ٹیک لگا لیا۔۔۔“ (سنن ابی داؤد رقم: ۱۳۶۶، وإسناده صحيح)

ملاحظہ فرمائیں صحابی خود صراحت کر رہے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت دیکھنے کے لئے وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر کی چوکھٹ پر ٹیک لگا کر لیٹ گئے، اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ انہوں نے جو حال بیان کیا ہے وہ گھر کے اندر کا حال تھا نہ کہ مسجد کا۔

روایت بھی دلیل نہیں بن سکتی، بلکہ جمع و تطبیق کی راہ اپناتے ہوئے یہ ماننا لازم ہے کہ اس حدیث کی بیان کردہ رکعات میں ابتدائی دو رکعات سنت عشاء کی رکعات تھی۔

بالخصوص جب کہ ابتدائی دو رکعات کو خفیف بتلایا گیا ہے اور بقیہ دیگر رکعات سے الگ کیفیت میں بیان کیا گیا ہے۔ جبکہ رات کی اصل نماز کی تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام طویل ہوتا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ خفیف رکعات رات کی اصل نماز کا حصہ نہیں بلکہ عشاء کی سنت ہی تھیں۔

تعمیہ:

مؤطا روایت یحییٰ میں یہی حدیث ہے اور اس میں ابتدائی دو رکعات کو بھی طویل بتلایا گیا ہے اور بعض حضرات نے اسے اس بات کی دلیل بنایا کہ یہ سنت عشاء نہیں ہو سکتی، حالانکہ یہ بقول ابن عبد البر ”خطأ واضح“ یعنی واضح غلطی ہے۔ (التمہید لابن عبد البر: ۲۸۸/۱۷)

کیونکہ صرف یحییٰ کی روایت میں ایسا ہے اور باقی مؤطا کی تمام روایات میں ابتدائی رکعات کو خفیف ہی بیان کیا گیا ہے۔ جیسا کہ مؤطا کے شارحین و محققین نے وضاحت کر دی ہے۔ چنانچہ:

امام ابن عبد البر رحمہ اللہ (الوفی: ۴۶۳) نے کہا:

”هكذا قال يحيى في الحديث فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلی ركعتين طويلتين طويلتين ولم يتابعه على هذا أحد من رواة الموطأ عن مالك“

”یحییٰ نے حدیث میں ایسے ہی بیان کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور دو طویل رکعات پڑھیں، جبکہ امام مالک سے مؤطا کے کسی بھی راوی نے یحییٰ کی متابعت نہیں کی ہے۔“ (التمہید لابن عبد البر: ۲۸۷/۱۷) نیز دیکھئے: (موطأ مالک ت الأعظمی: ۱۶۸/۲، حاشیہ)

مزید یہ کہ ماقبل میں جو مسلم کی حدیث پیش کی گئی ہے وہ امام مالک ہی کی سند سے ہے اور اس میں ابتدائی دو رکعات کو خفیف بیان

اندر پڑھی گئی تھیں۔

اور اگر یہ بات فرض بھی کر لی جائے کہ نبی ﷺ نے اصل نماز گھر کے باہر پڑھی تھی تو پھر اس بات سے کیا چیز مانع ہے کہ نبی ﷺ نے عشاء کی سنت کو بھی گھر سے باہر پڑھا ہو؟

بعض روایات میں یہ آتا کہ نبی ﷺ عشاء کی سنت گھر میں پڑھتے تھے اس سے عام معمول کا ثبوت تو ملتا ہے لیکن اس سے یہ لازمی نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ نبی ﷺ نے کبھی بھی عشاء کی سنت گھر سے باہر پڑھی ہی نہیں بلکہ اگلی سطور میں آنے والی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ نبی ﷺ نے گھر کے باہر سنت عشاء پڑھی ہے۔

حدیث جابر رضی اللہ عنہ:

محمد بن نصر بن الحجاج المعزوری (الموتوفی: ۲۹۴) نے کہا:

”حدثنا إسحاق، أخبرنا يزيد بن هارون، أخبرني يحيى بن سعيد، عن شريح بن ساعد، أنه سمع جابر بن عبد الله يحدث قال: أقبلنا مع رسول الله ﷺ من الحديبية حتى إذا كنا بالسقياء، قام رسول الله ﷺ إلى جنبه، فصلى العتمة، ثم صلى ثلاث عشرة سجدة“۔

”جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حدیبیہ سے لوٹے یہاں کہ جب سقیاء پہنچے تو اللہ کے رسول ﷺ ساتھ کھڑے ہوئے اور عشاء کی نماز پڑھی، پھر تیرہ رکعات پڑھیں“۔ (مختصر قیام اللیل: ص: ۱۲۲، والحديث حسن)

یہی حدیث مسند احمد میں ہے اس کے الفاظ ہیں:

”فصلى العتمة - وجابر فيما ذكر إلى جنبه - ثم صلى بعدها ثلاث عشرة سجدة“۔

”آپ ﷺ نے عشاء کی نماز پڑھی، جابر رضی اللہ عنہ آپ کے بازو میں تھے، پھر اس کے بعد آپ ﷺ نے تیرہ رکعات پڑھیں“۔ (مسند أحمد طبع الميمنية: ۳۸۰/۳، والحديث حسن)

اس حدیث میں بھی تیرہ رکعات کا ذکر ہے لیکن اس میں سنت

اس لئے ظاہر گیا وی صاحب جو اعتراض سنت عشاء پر پیش فرما رہے ہیں، درحقیقت وہ اعتراض ساری نمازوں پر وارد ہوتا ہے۔

اب رہا یہ اشکال کہ زید بن خالد رضی اللہ عنہ تو غیر محرم تھے انہوں نے نبی ﷺ کے گھر کے اندر کیوں نگاہ ڈالی تو اہل علم نے اس کے جوابات دے دیے ہیں۔ مثلاً:

ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ ابوداؤد کی روایت جس میں ٹیک لگانے کا ذکر ہے اس کے لئے ”عتبة“ یا ”فسطاط“ کا لفظ ہے اور یہ راوی کا شک ہے اور راجح یہ ہے کہ ”فسطاط“ ہی کا لفظ صحیح ہے اور یہ لفظ خیمہ سے بنے گھر پر صادق آتا ہے جو سفر وغیرہ میں عارضی طور پر بنتا ہے، لہذا معلوم یہ ہوتا ہے کہ یہ سفر کا واقعہ تھا۔

مولانا خلیل احمد سہارنپوری اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

”ولعل هذه القصة وقعت في السفر“۔

”لگتا ہے یہ واقعہ سفر کا ہے“۔ (بذل المجہود: ۱۳۲/۷)

محمود خطاب السبکی اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں:

”ولعل هذا هو الصواب وكان النبي صلى الله تعالى عليه

وعلى آله وسلم في سفر وكان ذك يا ذنه“۔

”یہی بات درست معلوم ہوتی ہے کہ نبی ﷺ سفر کی حالت میں تھے اور زید بن خالد نے ایسا آپ کی اجازت سے کیا تھا“۔ (شرح سنن أبی داؤد: ۲۹۹/۷)

ملاحظہ فرمائیں مولانا ظاہر گیا وی صاحب نے جو اشکال سنت عشاء کے مشاہدہ پر کیا ہے، اس حدیث کے شارحین وہی اشکال پوری نماز کے مشاہدہ پر محسوس کر رہے ہیں اور جواب یہ دے رہے ہیں کہ یہ سفر کا واقعہ تھا اور زید بن خالد نے نبی ﷺ سے اجازت لیکر ایسا کیا تھا۔

بہر حال اس اشکال کو جس طرح چاہیں رفع کریں، بہر صورت سنت عشاء سے متعلق اشکال بھی رفع ہو جائے گا کیونکہ حدیث کے الفاظ سے صاف ظاہر ہے کہ ساری نمازیں گھر (حجرہ یا خیمہ) کے

نے کبھی بھی تجر کے ساتھ ملا کر عشاء کی سنت پڑھی ہے۔“ (العدد: صحیح: ص: ۲۶، ۲۵)

عرض ہے کہ:

اولاً:

اس بات کا ثبوت تو خود وہی روایات ہیں، جن میں فجر کی سنت کے علاوہ تیرہ رکعت کا ذکر ہے کیونکہ اسی قسم کی بعض روایات کے دیگر طرق میں گیارہ کی تعداد نقل ہوئی ہے جو صاف دلیل ہے کہ تیرہ والی رکعت میں عشاء کی دو سنت شامل کی گئی ہے۔

ثانیاً:

اس کے علاوہ صحیح بخاری (رقم ۱۱) میں عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ایک صریح دلیل موجود ہے جو ماقبل میں گزر چکی ہے۔

ثالثاً:

مؤخر الذکر جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں پوری طرح صراحت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی سنت کو رات کی نماز کے ساتھ ملا کر پڑھا۔

گیارہ اور تیرہ رکعات والی روایات کے مابین

تطبیق کی ایک اور صورت:

ہمارے نزدیک رائج اور اقرب الی الصواب بات یہی ہے کہ گیارہ اور تیرہ رکعات سے متعلق جملہ روایات میں تطبیق کی صورت یہی ہے کہ تیرہ والی روایات میں یا تو سنت عشاء یا سنت فجر کی دو رکعات بھی شمار کی گئی ہیں، یہ تطبیق وزن دار اس لئے ہے کیونکہ بعض روایات میں صراحتاً یا اشارۃً اس کا ذکر موجود ہے۔

لیکن بعض اہل علم نے ایک اور تطبیق دی ہے وہ یہ کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم رات کی اصل نماز شروع کرنے سے قبل افتتاحیہ کے طور پر دو ہلکی رکعات پڑھتے تھے۔ یہ دو رکعات اصل صلاۃ اللیل کا حصہ نہ ہوتی تھیں، اس لئے بعض روایات میں ان کا شمار نہ کرتے ہوئے گیارہ رکعات کا بیان ہے اور بعض روایات میں انہیں بھی شمار کر لیا

عشاء کی شمولیت اس قدر واضح ہے کہ کسی بحث کی ضرورت ہی نہیں، روایت کے مطابق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی نماز پڑھی اور پھر اس کے بعد فوراً ہی تیرہ رکعات پڑھیں، ظاہر ہے کہ ان تیرہ رکعات میں ابتدائی دو رکعات سنت عشاء کی تھیں۔

اس حدیث کو امام ابن حبان رحمہ اللہ نے صحیح کہا ہے۔ (صحیح ابن حبان: (احسان) رقم: ۲۶۲۸)

امام ابن خزیمہ نے بھی اسے صحیح کہا ہے۔ (صحیح ابن خزیمہ، رقم: ۱۱۶۵)

اس کی سند میں شریح بن سعد ہیں جن پر حافظہ کے لحاظ سے جرح ہے لیکن فی نفسہ سچے ہیں۔ (تقریب التہذیب لابن حجر: رقم: ۲۷۶۳)

مزید یہ کہ یہاں ان سے بیگی بن سعید القطان روایت کر رہے ہیں لہذا یہ مزید اطمینان کا باعث ہے۔ اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ جابر رضی اللہ عنہ سے یہی حدیث صحیح ابن خزیمہ میں ایک دوسری صحیح سند سے بھی مروی ہے جس کے الفاظ ہیں:

”فتقدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی، وصلینا معہ، فصلی ثلاث عشرة رکعة بالوتر“۔

”تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھے اور نماز پڑھنے لگے ہم نے بھی ان کے ساتھ نماز (عشاء) پڑھ لی، پھر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وتر سمیت تیرہ رکعات پڑھیں“۔ (صحیح ابن خزیمہ: رقم: ۱۵۳۶، اسناد حسن)

اس سند کے ساتھ مل کر یہ حدیث حسن ہو جاتی ہے واللہ۔ اس حدیث سے نہ صرف یہ پتہ چلا کہ اس میں عشاء کی سنت بھی شامل ہے بلکہ اوپر کی احادیث میں جو یہ وضاحت کی گئی ہے کہ ان میں بھی عشاء کی سنت کو شامل کیا گیا ہے اس کی بھی پرزور تائید ہوتی ہے۔

✽ مولانا طاہر گیلوی صاحب فرماتے ہیں:

”کیا مولوی علی احمد یا کوئی دوسرے غیر مقلد صاحب کسی صحیح روایت سے اس بات کا ثبوت فراہم کر سکتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

اس کی سند ضعیف ہے، سلیمان الاعمش نے عن سے روایت کیا ہے اور یہ تیسرے درجے کے مدلس ہیں۔ دیکھئے: (النکت علی کتاب ابن الصلاح لابن حجر: ۶۲۰/۲)
اس سلسلے میں مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: یزید بن معاویہ پر الزامات کا تحقیقی جائزہ (ص: ۳۹۳ تا ۳۹۵)

اس ضعف کے ساتھ عمرو بن مرة اضطراب کے بھی شکار ہوئے ہیں چنانچہ یہاں انہوں نے یہ روایت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے بیان کی ہے جبکہ کبھی انہوں نے یہی روایت أم الدرداء رضی اللہ عنہا کے حوالے سے بیان کی ہے۔ دیکھئے: (شرح معانی الآثار، ت النجار: ۲۹۱/۱)

اس کی سند بھی اعمش کے عنعنہ کے سبب ضعیف ہے۔

مزید یہ کہ عمارہ بن عمیر نے ان کی مخالفت کی ہے اور اسے اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ (سنن النسائی: ۲۳۸)

امام نسائی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۰۳) نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا:

”خالفه عمارہ بن عمیر فرواہ عن یحییٰ بن الجزار عن عائشۃ۔“

”عمارہ بن عمیر نے عمر بن مرة کی مخالفت کی ہے اور اس حدیث کو اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کے حوالے سے بیان کیا ہے۔“ (سنن النسائی: ۲۳۷/۳)

اس روایت میں تیرہ رکعات کی بات نہیں ہے، تاہم یہ روایت بھی اعمش کے عنعنہ کے سبب ضعیف ہی ہے۔

اور سب سے اہم بات یہ کہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے ابوسلمہ نے یہ حدیث اس طرح بیان کی ہے:

امام نسائی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۰۳) نے کہا:

”أخبرني إبراهيم بن يعقوب قال حدثنا عثمان وهو بن عمر قال أنبا إسرائيل عن أبي إسحاق عن أبي سلمة عن أم سلمة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي من

گیا ہے اس لئے کل تعداد تیرہ رکعات بتلائی گئی ہے۔

اگر یہ توجیہ مان لی جائے تو بھی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کا حصر برقرار رہتا ہے کیونکہ وریں صورت بطور افتتاحیہ دو رکعات کی حیثیت علیحدہ نماز کی ہوگی جیسے فرائض میں اصل فرض رکعات سے قبل بطور افتتاحیہ کچھ رکعات پڑھی جاتی ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے حدیث عائشہ کی بابت ایک توجیہ تو وہی ذکر کی جسے ہم نے راجح قرار دیا ہے یعنی تیرہ رکعات والی حدیث میں سنت عشاء کو بھی شامل کر لیا گیا ہے۔ لیکن اس کے بعد حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے دوسری توجیہ یہی پیش کی ہے کہ یہ افتتاحی دو رکعات تنہیں اور اسی کو راجح قرار دیا ہے۔ (فتح الباری لابن حجر، ط السلفية: ۲۱/۳)

ایک اہم نکتہ:

محدثین نے گیارہ اور تیرہ رکعات کے مابین جمع و تطبیق کی صورت اپنائی ہے یہ ان محدثین کی طرف سے اشارہ ہے کہ یہ حضرات صلاة اللیل کی اکثر تعداد گیارہ ہی مانتے ہیں ورنہ اگر ان محدثین کے یہاں اکثر تعداد تیرہ ہوتی تو گیارہ کے ساتھ جمع تطبیق کی ضرورت ہی محسوس نہ کرتے۔

ایک ضعیف روایت: (حدیث ام سلمہ رضی

اللہ عنہا):

امام ترمذی رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۷۹) نے کہا:

”حدثنا هناد قال: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن عمرو بن مرة، عن يحيى بن الجزار، عن أم سلمة، قالت: كان النبي صلى الله عليه وسلم يوتر بثلاث عشرة، فلما كبر وضعف أو تر بسبع۔“

ام المؤمنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ رکعت پڑھتے تھے لیکن جب آپ عمر رسیدہ اور کمزور ہو گئے تو سات رکعت پڑھنے لگے۔ (سنن الترمذی ت شاکی: ۳۱۹/۲، رقم: ۲۵۷، وإسناده ضعيف)

اللیل ثلاث عشرة رکعة ثمانی رکعات ویوتر ثلاث
ویرکع رکعتی الفجر۔

”ام سلمہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ اللہ کے رسول ﷺ
رات میں تیرہ رکعات پڑھتے تھے، آٹھ رکعات پڑھتے، پھر تین
رکعات وتر پڑھتے، اس کے بعد فجر کی دو رکعات پڑھتے۔“ (سنن
النسائی الکبریٰ: ۱۶۰/۱، رقم: ۳۹۴)

اس روایت میں یہ صراحت آگئی ہے کہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا
نے فجر کی دو رکعات کو شمار کرنے کے ساتھ مجموعی تعداد تیرہ رکعات
بتلائی ہے۔

اس کی سند بھی ابواسحاق السبئی کے عنعنہ کے سبب ضعیف ہے
لیکن بعینہ اسی بات کو اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان کیا
ہے۔ (صحیح البخاری: ۵۱/۲، رقم: ۱۱۳۰)

اس لئے اگر اس شاہد کے سبب اس حدیث کی تصحیح کی جائے تو
نتیجہ یہی نکلے گا کہ ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے فجر کی دو رکعات شامل
کرتے ہوئے رات کی مجموعی تعداد تیرہ رکعات بتلائی ہے۔

ایک ضعیف اور منکر روایت: (حدیث علی رضی اللہ عنہ):

امام عبد اللہ بن أحمد بن حنبل رحمہ اللہ (التوفی: ۲۹۰) نے کہا:
”حدثني العباس بن الوليد، حدثنا أبو عوانة، عن أبي
إسحاق، عن عاصم بن ضمرة، قال: سئل علي عن صلاة
رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: كان يصلي من الليل
ست عشرة ركعة۔“

علی رضی اللہ عنہ سے نبی ﷺ کی نماز کے بارے میں پوچھا
گیا تو انہوں نے فرمایا: آپ ﷺ رات میں سولہ رکعات
پڑھتے تھے۔ (زوائد علی مسند أحمد ط المیمنیہ: ۱۳۵/۱، وإسناده
ضعیف ومتمنہ منکر)

عرض ہے کہ اس روایت کے مرکزی راوی ابواسحاق السبئی
ہیں اور وہ ان سے مروی اس حدیث میں رکعات کے سلسلے میں

شدید اضطراب ہے۔ مثلاً:

مذکورہ روایت میں انہوں نے رات کی سولہ رکعات بتلائی
ہے۔

جبکہ بعض روایت میں ”یصلي من النهار ست عشرة ركعة
“۔ یعنی دن کی سولہ رکعات کا ذکر کیا ہے۔ (مسند أحمد ط المیمنیہ
: ۱۲۶/۱)

اور بعض روایت میں ”یصلي من الليل التطوع ثمانی
ركعات، وبالنهار ثنتی عشرة ركعة“۔ یعنی رات میں آٹھ
رکعات اور دن میں بارہ رکعات پڑھنے کا ذکر ہے۔ (مسند أبي يعلى
الموصلی: رقم: ۴۹۵)

اس کے علاوہ اضطراب کی اور بھی شکلیں ہیں لیکن ان پر تفصیلی
گفتگو کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ ساری روایات مضطرب ہونے
کے ساتھ ساتھ ضعیف بھی ہیں کیونکہ ان سب میں ابواسحاق السبئی
نے عن سے روایت کیا ہے اور یہ تیسرے طبقے کے مدلس ہیں۔
(طبقات المدلسین لابن حجر القریونی: ص: ۴۲)

البتہ اس سلسلے کی ایک حدیث میں ابواسحاق السبئی نے سماع
کی صراحت کر دی ہے لہذا صرف یہی روایت صحیح ہے، اس میں یہ
رکعات رات کے بجائے دن کی بتلائی گئی ہے۔ چنانچہ:
امام أحمد بن حنبل رحمہ اللہ (التوفی: ۲۴۱) نے کہا:

”حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، عن أبي إسحاق
، قال: سمعت عاصم بن ضمرة، يقول: سألنا علياً، رضي
الله عنه، عن صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم من النهار،
فقال: إنكم لا تطيقون ذلك قلنا: من اطاق منا ذلك؟
قال: إذا كانت الشمس من هاهنا كهيتها من هاهنا عند
العصر صلي ركعتين، وإذا كانت الشمس من هاهنا
كهيتها من هاهنا عند الظهر صلي أربعاً، ويصلي قبل الظهر
أربعاً وبعد ركعتين وقبل العصر أربعاً، ويفصل بين كل
ركعتين بالتسليم على الملائكة المقربين والنبیین ومن
تبعهم من المؤمنين والمسلمين۔“

اس کے ازالہ میں موصوف نے ایک حرف بھی نہیں لکھا ہے۔

اور دورنگی کی انتہا تو دیکھئے کہ اس روایت کے متن میں شدید اضطراب ہے، پھر بھی اس روایت کے صحیح ہونے کے لئے محض رجال کا ثقہ ہو جانا ہی کافی ہے، صحت سند کی بھی ضرورت نہیں اور صحیح بخاری کی حدیث عائشہ، جس کے نہ صرف رواۃ ثقہ ہیں بلکہ سند بھی متصل صحیح ہے اور متن بھی بے داغ ہے، وہاں یہ شور مچایا جا رہا ہے کہ سند کے صحیح ہونے سے متن کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا۔ سبحان اللہ!

ایک مرسل روایت:

امام عبدالرزاق رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۱۱) نے کہا:

”عن معمر، عن ابن طاووس، عن أبيه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي سبع عشرة ركعة من الليل۔“

”طاووس (تابعی) فرماتے ہیں کہ نبی ﷺ رات میں سترہ رکعات پڑھتے تھے۔“ (مصنف عبد الرزاق، الأعظمی: ۳۸/۳، رقم: ۴۷۱۰)

یہ روایت مرسل ہے کیونکہ طاووس تابعی ہیں اور اللہ کے نبی ﷺ سے بغیر صحابی کا واسطہ ذکر کئے روایت کر رہے ہیں۔

لہذا مرسل ہونے کے سبب یہ روایت ضعیف ہے اور ضعیف ہونے کے ساتھ ساری صحیح روایات کے خلاف بھی ہے کیونکہ کسی بھی صحیح روایت میں رات کی مجموعی تعداد سترہ نہیں بتلائی گئی ہے۔

مولانا طاہر گیلادی صاحب اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں:

”اگرچہ یہ روایت مرسل ہے لیکن چونکہ اس کی تائید صحیح اور متصل روایت سے ہو جاتی ہے اس لئے اصول حدیث کی روشنی میں یہ بھی قابل احتجاج ہو جاتی ہے۔“ (حسن التلخیص: ص: ۳۰۹)

عرض ہے کہ اس کے بعد موصوف نے ما قبل والی علی رضی اللہ عنہ کی ضعیف و منکر روایت پیش کی ہے جس کا حشر قارئین اوپر دیکھ چکے ہیں۔

”عاصم بن ضمرہ کہتے ہیں کہ ہم نے علی رضی اللہ عنہ سے رسول اللہ ﷺ کے دن کی نماز کے بارے میں پوچھا؟ تو انہوں نے کہا: تم اس کی طاقت نہیں رکھتے، اس پر ہم نے کہا: ہم میں سے کون اس کی طاقت رکھتا ہے؟ تو انہوں نے کہا: رسول اللہ ﷺ جب سورج اس طرف (یعنی مشرق کی طرف) اس طرح ہو جاتا جیسے کہ عصر کے وقت اس طرف (یعنی مغرب کی طرف) ہوتا ہے تو دو رکعتیں پڑھتے، اور جب سورج اس طرف (مشرق میں) اس طرح ہو جاتا جیسے کہ اس طرف (مغرب میں) ظہر کے وقت ہوتا ہے تو چار رکعت پڑھتے، اور چار رکعت ظہر سے پہلے پڑھتے اور دو رکعت اس کے بعد اور عصر سے پہلے چار رکعت پڑھتے، ہر دو رکعت کے درمیان مقرب فرشتوں اور انبیاء و رسل پر اور مومنوں اور مسلمانوں میں سے جن لوگوں نے ان کی پیروی کی ہے ان پر سلام پھیر کر فصل کرتے۔“ (مسند أحمد ط المیمنیہ: ۱۶۰/۱، رقم: ۱۳۷۵، وإسناده صحيح وانظر سنن الترمذی: رقم: ۵۹۸، وفيه من رواية شعبه عن أبي اسحاق)

ملاحظہ فرمائیں اس حدیث میں ابواسحاق السبئی نے سماع کی صراحت کر دی ہے، اور اس میں رات کی نہیں بلکہ دن کی سولہ رکعات کا ذکر ہے۔ لہذا اس سلسلے کی یہ حدیث صحیح و محفوظ ہے باقی روایات منکر و ضعیف و باہم مضطرب ہیں۔

مولانا طاہر گیلادی صاحب ابواسحاق کی معنعن، منکر و ضعیف روایت پیش کرنے کے بعد، اس کے رجال کی ثقاہت پر اچھی خاصی تفصیل پیش کر کے فرماتے ہیں:

”سند کے تمام راویوں کی توثیق نقل کی جا چکی ہے جس کے بعد روایت کی صحت میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں رہ جاتی ہے۔“ (احسن التلخیص: ص: ۳۱۳)

عرض ہے کہ اس کے رجال کی ثقاہت پر کوئی اعتراض ہے ہی نہیں اس لئے اس کے اثبات پر توانائی صرف کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں اصل وجہ ضعف ابواسحاق کا معنعنہ اور نکارت ہے

حدیث عائشہ اور تراویح و تہجد کی تفریق کی حقیقت

رکعات تراویح کے متعلق مروی حدیث عائشہ

اور تہجد اور تراویح میں فرق کا فلسفہ

کفایت اللہ سنابلی

تقریباً یہی مثال رات کی نماز کی ہے عام دنوں میں یہ فرداً فرداً پڑھی جاتی ہے لیکن رمضان میں یہ جماعت کے ساتھ ادا کی جاتی ہے لیکن حالات کے لحاظ سے صفت کی یہ تبدیلی اس بات کی دلیل نہیں کہ یہ الگ الگ نمازیں ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر فرض کر لیں کہ الگ الگ نمازیں ہیں تو ایسی صورت میں مذکورہ حدیث کی رو سے دونوں نمازوں کی تعداد یکساں ماننا لازمی ہوگا کیونکہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے دونوں کی تعداد یکساں بتلائی ہے، چنانچہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو سوال ہوا تھا وہ رمضان کی خاص نماز یعنی تراویح کے سلسلے میں ہوا تھا لیکن اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے تراویح اور تہجد دونوں کی رکعتوں کی تعداد یکساں بتلاتے ہوئے جواب دیا۔

اگر یہ مان لیا جائے کہ اس حدیث میں تراویح کی تعداد کا ذکر نہیں تو یہ لازم آئے گا کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے سائل کے اصل سوال کا جواب ہی نہیں دیا کیونکہ اصل سوال تو تراویح ہی کے بارے میں ہوا تھا، لہذا یہ ماننا ضروری ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے اصل سوال کا جواب دینے کے ساتھ ساتھ ایک زائد بات بھی بتلا دی یعنی تراویح کی رکعات بتلانے کے ساتھ ساتھ تہجد کی رکعات بھی بتلا دی۔

مولانا طاہر گیلوی صاحب نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ سوال تہجد کے بارے میں ہی تھا، اور دلیل یہی دی ہے کہ جواب میں اماں

حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا صحیح ہونے کے ساتھ ساتھ اکثر تعداد کے حصر میں بالکل صریح ہے۔ عصر حاضر کے احناف کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں ہے اس لئے ان حضرات نے ایک نیا فلسفہ تراشا اور چودہ سو سال کے بعد ایک نیا دعویٰ کیا کہ تہجد اور تراویح یہ دو الگ الگ نمازیں ہیں۔

عرض ہے کہ اول تو تراویح اور تہجد دونوں ایک ہی نماز ہے یعنی صلاة اللیل رات کی نماز، ان دونوں میں فرق حالات کے لحاظ سے ہے یعنی رات کی نماز عام دنوں میں پڑھی جائے تو اسے تہجد کہتے ہیں اور رمضان میں اسی کا نام نماز تراویح ہے حالات کے لحاظ سے اس کی صفات میں بھی تبدیلی ہوتی ہے یعنی رمضان میں یہ نماز جماعت کے ساتھ پڑھی جاتی ہے لیکن عام دنوں میں جماعت کے ساتھ نہیں پڑھی جاتی لیکن بعض حالات میں صفات کی تبدیلی اس بات کی دلیل نہیں کہ یہ دونوں الگ الگ نمازیں ہیں۔

مثال کے طور پر ظہر کی فرض نماز عام حالات میں چار رکعات پڑھی جاتی ہے لیکن اگر کوئی سفر میں ہو تو اس کے لئے قصر ہے یعنی وہ صرف دو رکعات پڑھتا ہے ظاہر ہے حالت سفر میں اس نماز کی صفت الگ ہوتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ کوئی الگ نماز ہے بلکہ یہ وہی ظہر کی نماز ہے جو حضر میں چار رکعات پڑھی جاتی ہے لیکن سفر میں اس کی کیفیت بدل گئی ہے۔

صاحب کے اعتراض کا جواب اوپر دیا جا چکا ہے۔
دوسری دلیل:

اللہ کے نبی ﷺ سے تراویح اور تہجد الگ الگ پڑھنا ثابت نہیں ہے یہی اس بات کی دلیل ہے کہ تراویح اور تہجد ایک ہی نماز ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تراویح اور تہجد کے ایک ہی نماز ہونے کی دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

”وَأَنَّمَا يَثْبُتُ تَغَايُزُ النَّوَغِينَ إِذَا ثَبَّتَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ وَاللَّهِ عَلَيْهِ أَنَّهُ صَلَّى التَّهَجُّدُ مَعَ إِقَامَتِهِ بِالنَّوَاحِیِّ“

”دونوں نمازوں کا الگ الگ نماز ہونا اس وقت ثابت ہوگا جب اس بات کا ثبوت مل جائے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے تراویح پڑھنے کے ساتھ ساتھ تہجد بھی پڑھی ہے“۔ (فیض الباری شرح صحیح البخاری: ۲۳/۴)

علامہ کشمیری نے جو بات کہی ہے وہی بات اہل حدیث حضرات بھی کہتے ہیں، اس پر طاہر گیلوی صاحب نے ایک دلچسپ اعتراض کیا ہے، فرماتے ہیں:

”مذکورہ استدلال پڑھنے کے بعد بے ساختہ جی چاہتا ہے کہ اسی انداز میں ان سے بھی ایک بات دریافت کرنی چاہئے، کسی حدیث سے یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ ان تین راتوں میں رسول اللہ ﷺ نے تراویح کے علاوہ نماز عشاء بھی ادا فرمایا تھا۔۔۔ الخ (حسن التلخیص: ص: ۲۶۰)

گیلوی صاحب سے گزارش ہے کہ اہل حدیث حضرات کے سامنے اس بیساختگی کے اظہار کے بجائے علامہ کشمیری کے تلامذہ پر ماتم کیجئے کہ یہ بد نصیب فہم و فراست میں کس درجہ مفلس تھے، کہ اپنے استاذ کی اس بے تکی بات پر معترض ہونے کے بجائے اسے علمی خزانہ سمجھ کر حوالہ تحریر کر دیا۔
بہر حال جواباً گزارش ہے کہ

عائشہ رضی اللہ عنہا نے رمضان اور غیر رمضان دونوں کی بات کہی ہے فرماتے ہیں:

”تہجد کی نماز جو رمضان اور غیر رمضان دونوں زمانوں میں عام ہے جواب میں اس عموم کا صراحۃً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ذکر بھی فرمایا ہے۔۔۔ الخ“ (حسن التلخیص: ص: ۲۳۸)

عرض ہے کہ گیلوی صاحب سوال کو بھول گئے کہ اس میں رمضان وغیر رمضان کی صراحت نہیں بلکہ صرف رمضان ہی کی صراحت ہے۔ جو صاف دلیل ہے کہ سوال خاص رمضان کی نماز یعنی تراویح کے بارے میں ہوا تھا لیکن چونکہ یہ نماز اور دیگر زمانوں میں تہجد کی نماز ایک ہی ہے اس لئے جواب میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے دونوں کی تعداد یکساں بتلائی ہے۔

بالفرض مان بھی لیں کہ سوال صرف تہجد کے بارے میں تھا تو بھی اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب میں جو تفصیل کا اسلوب اپنایا ہے اس کا لازمی تقاضا تھا کہ آپ تراویح کی بابت بھی وضاحت کر دیتیں، لیکن تفصیلی جواب دینے کے باوجود بھی تراویح سے متعلق الگ سے ایک حرف بھی نہ کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ اماں عائشہ رضی اللہ عنہا رمضان میں تہجد اور تراویح کو ایک ہی مانتی ہیں۔

تہجد اور تراویح کے ایک ہونے سے متعلق

دس دلائل:

پہلی دلیل:

صحیح بخاری کی پیش کردہ حدیث میں سائل نے رمضان کی نماز یعنی تراویح کے بارے میں سوال کیا تھا لیکن اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے تراویح اور تہجد دونوں کو ایک ہی نماز مان کر دونوں کے بارے میں ایک ہی جواب دیا جو اس بات کا ثبوت ہے کہ تہجد اور تراویح ایک ہی نماز ہے۔ اس پر طاہر گیلوی

اولاً:

اس طرح کی بے ساختگی کے اظہار سے قبل کتب احادیث کی ورق گردانی بھی کر لیجئے، کیونکہ ایک نہیں بلکہ کئی احادیث میں صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے عشاء کی نماز پڑھنے کے بعد تراویح کی مذکورہ نماز پڑھی تھی، مسند احمد کی روایت میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کا بیان ہے:

”فخرج إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن صلى العشاء الآخرة، قالت: فاجتمع إليه من في المسجد، فصلى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلاً طويلاً“۔

”تو بعد اس کے کہ اللہ کے نبی ﷺ عشاء کی نماز پڑھ چکے تھے، مسجد کی طرف نکلے، تو جو لوگ مسجد میں تھے سب آپ ﷺ کے ساتھ جمع ہو گئے پھر آپ ﷺ نے انہیں دیر رات تک نماز پڑھائی۔ (مسند أحمد ط الميمنية: ۲۶۷/۲، وإسناده صحيح)

ثانياً:

بالفرض اگر حدیث میں اس کی صراحت نہ بھی ہوتی تو بھی گویا وی صاحب کی بے ساختگی بے معنی تھی، کیونکہ نماز عشاء کا محل الگ ہے، اور قیام اللیل کا محل الگ ہے، اگر نبی ﷺ نے کسی دن عشاء ہی کے محل میں عشاء جیسی کوئی نماز پڑھی ہوتی تو اس سوال کی گنجائش تھی کہ اس موقع سے نبی ﷺ نے عشاء کی نماز پڑھی یا نہیں پڑھی؟

لیکن آپ ﷺ نے صحابہ کے ساتھ تین رات باجماعت جو خاص نماز پڑھی وہ قیام اللیل کے محل میں پڑھی ہے، اور قیام اللیل جیسی نماز پڑھی ہے، فرق صرف بعض کیفیت میں ہے اس لئے یہاں یہ سوال بالکل بجا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے الگ سے کوئی اور قیام کیا یا نہیں؟

بلکہ آگے تیسری دلیل کے تحت جو روایت آرہی ہے اس میں تو یہاں تک بیان ہے کہ آخری رات نبی ﷺ نے اتنی دیر تک نماز پڑھائی ہے کہ صحابہ کو ڈر ہوا کہ کہیں انہیں سحری کرنے کا وقت بھی نہ ملے، اب گویا وی صاحب بتلائیں کہ اگر اس رات بھی آپ ﷺ نے الگ سے کوئی نماز پڑھی تھی تو اس کے لئے وقت ہی کہاں تھا؟

طاہر گویا وی صاحب فرماتے ہیں جب آپ ﷺ کا ہمیشہ سے معمول تھا کہ تہجد پڑھتے تھے تو اس رات بھی اس معمول پر عمل کیا ہوگا۔ عرض ہے کہ آپ ﷺ نے صحابہ کے ساتھ جو نماز پڑھی یہی تو وہ عمل تھا، اس کے علاوہ کوئی الگ سے نماز پڑھی اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔

طاہر گویا وی صاحب نے غیر متعلق مثالیں دے کر سادح لوح قارئین کو بہکانے کی کوشش کی ہے ہم بھی ایک مثال عرض کرتے ہیں، فرض کریں کسی شخص کا دائمی معمول ہے کہ وہ شام کا کھانا اپنے گھر میں اپنے اہل خانہ کے ساتھ تناول کرتا ہے، لیکن کسی شام کسی نے اس کی دعوت لے لی، اور اس دن اس نے دعوت میں جا کر دوسرے لوگوں کے ہمراہ کھانا تناول فرمایا، تو کیا اس شخص کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ اس نے اپنے گھر پر بھی آکر اپنے سابقہ معمول کے مطابق کھانا کھایا ہوگا؟ تیسری دلیل:

”عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: ضَمْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ يَصَلِّ بِنَا، حَتَّى بَقِيَ سَبْعُ مِنَ الشَّهْرِ، فَقَامَ بِنَا حَتَّى ذَهَبَ ثُلُثُ اللَّيْلِ، ثُمَّ لَمْ يَقُمْ بِنَا فِي السَّادِسَةِ، وَقَامَ بِنَا فِي الْخَامِسَةِ، حَتَّى ذَهَبَ شَطْرُ اللَّيْلِ، فَقُلْنَا لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ نَقَلْنَا بَقِيَّةَ لَيْلَتِنَا هَذِهِ؟ فَقَالَ: إِنَّهُ مَنْ قَامَ مَعَ الْإِمَامِ حَتَّى يَنْصَرِفَ كُتِبَ لَهُ قِيَامٌ لَيْلَةٍ، ثُمَّ لَمْ يَصَلِّ بِنَا حَتَّى بَقِيَ ثَلَاثٌ مِنَ الشَّهْرِ، وَصَلَّى بِنَا فِي الثَّالِثَةِ، وَدَعَا أَهْلَهُ وَنِسَاءَهُ، فَقَامَ بِنَا

ملے۔

مزید یہ کہ یہ حدیث اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ اس رات تراویح کے بعد تہجد کے لئے کوئی موقع تھا ہی نہیں، اور آپ ﷺ نے اس رات تہجد نہیں پڑھی۔ اگر تراویح اور تہجد دونوں الگ الگ نمازیں ہوتیں تو آپ ﷺ اس رات بھی تہجد خود پڑھتے اور صحابہ کو بھی اس کا موقع دیتے۔

چوتھی دلیل:

”عَنْ قَيْسِ بْنِ طَلْقٍ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا وَتْرَانِي فِي لَيْلَةٍ“۔
”قیس بن طلح بن علی اپنے والد سے روایت کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ میں نے اللہ کے رسول ﷺ کو فرماتے ہوئے سنا: ایک رات میں دو وتر نہیں ہے۔“ (سنن الترمذی ت شاکر: ۲/۳۳۳، رقم: ۴۷۰، وإسناده صحيح)

یہ حدیث بھی اس بات کی دلیل ہے کہ تراویح اور تہجد ایک ہی نماز ہے کیونکہ آپ ﷺ نے تراویح کے ساتھ وتر بھی پڑھی تھی جیسا کہ آگے حدیث آرہی ہے۔ اور وتر کی نماز تہجد کے ساتھ ہی پڑھی جاتی ہے۔

اگر تراویح اور تہجد الگ الگ مانیں تو یہ لازم آئے گا کہ اللہ کے نبی ﷺ نے دو بار وتر پڑھی ہے اور یہ ناممکن ہے کیونکہ مذکورہ حدیث میں خود اللہ کے نبی ﷺ کا فرمان ہے کہ ایک رات میں دو وتر نہیں ہے۔

پانچویں دلیل:

جابر رضی اللہ عنہ کی صحیح اور صریح حدیث آگے آرہی ہے جس میں ہے کہ اللہ کے نبی ﷺ نے تراویح آٹھ رکعات اور وتر ہی پڑھی ہیں، اور رکعات کی یہی تعداد اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے مذکورہ حدیث میں بھی بیان کی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ تراویح اور تہجد ایک ہی نماز ہے۔

حَتَّى تَخَوُّ فَنَا الْفَلَاحَ، قُلْتُ لَهُ: وَمَا الْفَلَاحُ، قَالَ: السُّخُورُ: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ“۔

”ابو ذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ روزے رکھے آپ نے تیسویں رات تک ہمارے ساتھ رات کی نماز نہیں پڑھی (یعنی تراویح) پھر تیسویں رات کو ہمیں لے کر کھڑے ہوئے یہاں تک کہ تہائی رات گزر گئی پھر چوبیسویں رات کو نماز نہ پڑھائی لیکن پچیسویں رات کو آدھی رات تک نماز (تراویح) پڑھائی ہم نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ ہماری آرزو تھی کہ آپ بقیہ رات بھی ہمارے ساتھ نوافل پڑھتے آپ نے فرمایا جو شخص امام کے ساتھ اس کے فارغ ہونے تک نماز میں شریک رہا اس کے لئے پوری رات کا قیام لکھ دیا گیا پھر نبی ﷺ نے ستائیسویں رات تک نماز نہ پڑھائی۔ ستائیسویں رات کو پھر کھڑے ہوئے اور ہمارے ساتھ اپنے گھر والوں اور عورتوں کو بھی بلایا یہاں تک کہ ہمیں اندیشہ ہوا کہ فلاح کا وقت نہ نکل جائے راوی کہتے ہیں میں نے ابو ذر سے پوچھا فلاح کیا ہے تو انہوں نے فرمایا سحری امام ابو عیسیٰ ترمذی فرماتے ہیں یہ حدیث حسن صحیح ہے۔“ (سنن الترمذی: ۱۶۰۸۳، رقم: ۸۰۶، وإسناده صحيح)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اللہ کے نبی ﷺ نے تیسرے دن تراویح کو اتنی دیر تک پڑھا تھا کہ صحابہ کو ڈر تھا کہ کہیں سحری کا موقع ملے ہی نہ۔ ظاہر ہے کہ جب سحری کا وقت نہ ملنے کا خوف تھا تو تہجد کا وقت ملنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اگر تراویح اور تہجد دونوں الگ الگ نماز ہوتی تو اللہ کے نبی ﷺ تراویح کو اتنا لمبا نہ کرتے کہ سحری کا وقت بھی مشکل سے ملے۔

نیز صحابہ کرام یہ نہ کہتے کہ ہمیں یہ ڈر ہوا کہ کہیں سحری کا وقت نہ ملے بلکہ یوں کہتے کہ ہمیں یہ ڈر ہوا کہ کہیں تہجد ہی کا وقت نہ

چھٹی دلیل:

اللہ کے نبی ﷺ نے صحابہ کرام کو جب تراویح کی نماز جماعت سے پڑھائی تھی تو تین دن پڑھانے کے بعد آپ نے جماعت سے تراویح پڑھانا چھوڑ دیا تھا اور ابن حبان کی روایت کے مطابق اس کی وجہ بتاتے ہوئے فرمایا:

”كَرِهْتُ أَنْ يَكْتَبَ عَلَيْكُمْ الْوُتْرُ“۔

”میں نے اس بات کو ناپسند کیا کہ تم پر وتر فرض کر دی جائے“۔ (صحیح ابن خزيمة: ۱۳۸/۲)

اس حدیث میں اللہ کے نبی ﷺ نے تراویح کی نماز ہی کو وتر کہا ہے اور وتر یہ تہجد کی نماز ہی کیساتھ ہے، یہ اس بات کی زبردست دلیل ہے کہ تراویح اور تہجد ایک ہی نماز ہے۔

ساتویں دلیل:

خليفة دوم عمر فاروق رضی اللہ عنہ تراویح اور تہجد کو ایک ہی نماز سمجھتے تھے اسی وجہ سے وہ جماعت کے ساتھ تراویح نہیں پڑھتے تھے کیونکہ عام طور سے لوگ اسے رات کے ابتدائی حصہ میں پڑھتے تھے اور عمر فاروق رضی اللہ عنہ رات کے اخیر حصہ میں پڑھنا اسے بہتر سمجھتے تھے اس لئے آپ جماعت سے تراویح نہ پڑھ کر بعد میں رات کے اخیر حصہ میں تنہا پڑھتے تھے۔

اور اس پر تنبیہ کرتے ہوئے فرماتے تھے:

”وَالَّذِي يَنَامُونَ عَنْهَا أَفْضَلُ مِنَ الَّذِي يَقُومُونَ يَرِيدُ آخِرَ اللَّيْلِ وَكَانَ النَّاسُ يَقُومُونَ أَوَّلَهُ“۔

”اور (رات کا) وہ حصہ جس میں یہ لوگ سو جاتے ہیں اس حصہ سے بہتر اور افضل ہے جس میں یہ نماز پڑھتے ہیں۔ آپ کی مراد رات کے آخری حصہ (کی فضیلت) سے تھی کیونکہ لوگ یہ نماز رات کے شروع ہی میں پڑھ لیتے تھے۔ (صحیح البخاری

۴۵۳، رقم: ۲۰۱۰)

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ تراویح اور تہجد کو ایک ہی نماز سمجھتے تھے، اگر عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی نظر میں تراویح اور تہجد دو الگ الگ نمازیں ہوتیں تو آپ تراویح بھی مسجد میں لوگوں کے ساتھ پڑھتے اور رات کے آخری حصہ میں تہجد بھی پڑھتے۔ نیز آپ تراویح کی نماز کو رات کے آخری حصہ میں پڑھنے کو افضل نہ بتلاتے۔ بلکہ اس فضیلت کو تہجد کی نماز ہی کے لئے خاص سمجھتے۔

علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”يُؤَيِّدُهُ فِعْلُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، فَإِنَّهُ كَانَ يَصَلِّيُ التَّرَاوِيحَ فِي بَيْتِهِ فِي آخِرِ اللَّيْلِ، مَعَ أَنَّهُ كَانَ أَمَرَهُمْ أَنْ يُؤَدُّوَهَا بِالْجَمَاعَةِ فِي الْمَسْجِدِ، وَمَعَ ذَلِكَ لَمْ يَكُنْ يَدْخُلُ فِيهَا. وَذَلِكَ لِأَنَّهُ كَانَ يَعْلَمُ أَنَّ عَمَلَ النَّبِيِّ ﷺ كَانَ بِأَدَائِهَا فِي آخِرِ اللَّيْلِ، ثُمَّ تَبَهَّهْمُ عَلَيْهِ قَالَ: إِنَّ الصَّلَاةَ الَّتِي تَقُومُونَ بِهَا فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ مَفْضُولَةٌ عَمَّا لَوْ كُنْتُمْ تَقِيمُونَهَا فِي آخِرِ اللَّيْلِ. فَجَعَلَ الصَّلَاةَ وَاحِدَةً“۔

”اور تراویح اور تہجد کے ایک ہونے کی تائید عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے فعل سے بھی ہوتی ہے کیونکہ آپ رضی اللہ عنہ اپنے گھر میں رات کے اخیر میں تراویح پڑھتے تھے، جبکہ آپ نے لوگوں کو مسجد میں جماعت سے پڑھنے کا حکم دیا تھا اس کے باوجود بھی آپ ان کے ساتھ شامل نہ ہوتے تھے، اور ایسا اس وجہ سے کیونکہ آپ کو معلوم تھا کہ اللہ کے نبی ﷺ اس نماز کو رات کے آخری حصہ میں پڑھتے تھے۔ پھر آپ نے لوگوں کو اس پر تنبیہ کرتے ہوئے کہا: جس نماز (تراویح) کو تم لوگ رات کے ابتدائی حصہ میں پڑھتے ہو وہ فضیلت میں کمتر ہے بنسبت اس کے کہ اگر تم اسے رات کے آخری حصہ میں پڑھو۔ چنانچہ یہاں پر عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے تراویح اور تہجد کو ایک ہی نماز قرار دیا“۔ (فیض الباری شرح صحیح البخاری

(۲۳/۴)

آٹھویں دلیل:

محدثین نے اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کو رمضان کے قیام یعنی تراویح اور تہجد دونوں طرح کے عناوین اور ابواب کے تحت ذکر کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محدثین کی نظر میں تراویح اور تہجد ایک ہی ہے اور اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ حدیث میں تراویح اور تہجد ہی کی رکعات کا ذکر ہے۔

چنانچہ:

امام بخاری رحمہ اللہ نے صحیح بخاری میں ”کتاب صلاة التراويح“ میں اس حدیث کو درج کیا ہے اور اس پر ”فضل من قام رمضان“ یعنی تراویح پڑھنے کی فضیلت کا باب قائم کیا ہے۔ دیکھئے: (صحیح بخاری: کتاب صلاة التراويح: باب فضل من قام رمضان، حدیث نمبر: ۲۰۱۳)

امام شمس الدین الکرمانی (المتوفی ۷۸۶ھ) صحیح بخاری کی شرح میں اس باب کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

” (باب فضل من قام رمضان) اتفقوا على أن المراد بقيامه صلاة التراويح “۔

” (قیام رمضان کی فضیلت کا بیان) اہل علم کا اتفاق ہے کہ قیام رمضان سے مراد تراویح ہے “۔ (الکواکب الدراری فی شرح صحیح البخاری: ۱۵۲/۹)

امام بیہقی رحمہ اللہ نے بھی اس حدیث کو ”باب ماروی فی عدد رکعات القيام فی شهر رمضان“ یعنی رمضان میں تراویح کی رکعات کی تعداد کے بیان میں ذکر کیا ہے۔

دیکھئے: (کتاب الصلاة: جماع أبواب صلاة التطوع، وقيام شهر رمضان: باب ماروی فی عدد رکعات القيام فی شهر رمضان، حدیث نمبر: ۴۲۸۵)

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے شاگرد محمد بن الحسن رحمہ اللہ نے مؤطا محمد میں ”باب: قیام شهر رمضان وما فیہ من الفضل“

یعنی رمضان میں تراویح پڑھنے اور اس کی فضیلت کے بیان کے تحت ذکر کیا ہے۔ دیکھئے: (موطا محمد بن الحسن الشیبانی: ابواب الصلاة: باب قیام شهر رمضان وما فیہ من الفضل، حدیث نمبر: ۲۳۹)

حنفیوں کے عبدالحی لکھنوی نے مؤطا محمد کے اس باب کی تشریح کرتے ہوئے لکھا:

”قوله: (قيام) شهر رمضان ويسمى التراويح“۔
”یعنی ماہ رمضان کے قیام کا نام تراویح ہے“۔ (التعلیق المنجد للکوی: ۳۵۱/۱)

احناف کہتے ہیں کہ بعض محدثین نے اس حدیث کو کتاب التہجد میں ذکر کیا ہے۔

عرض ہے کہ اس میں پریشان ہونی کی بات کیا ہے جب تراویح اور تہجد دونوں ایک ہی نماز ہیں تو اس حدیث کا ذکر تراویح کے بیان میں بھی ہوگا اور تہجد کے بیان میں بھی ہوگا۔ چنانچہ محدثین نے اگر تہجد کے بیان میں اسے ذکر کیا ہے تو تراویح کے بیان میں بھی اسے ذکر کیا ہے جیسا کہ اوپر حوالے دئے گئے۔

مولانا طابہر گیلوی صاحب فرماتے ہیں:

”اگر حدیث عائشہ کا تذکرہ قیام رمضان کے تحت کیا گیا ہے تو اس سے یہ استدلال کرنا درست نہیں ہے کہ مصنف کے خیال میں لازماً اس روایت کا تراویح ہی سے تعلق ہے اس لئے کہ تہجد کی نماز بھی رمضان میں پڑھی جاتی ہے اور اس بنیاد پر قیام رمضان کے تحت اس کا ذکر بھی غیر مناسب نہیں ہے“۔ (احسن التلخیص: ص: ۲۵۰)

عرض ہے کہ جن محدثین نے قیام رمضان کے تحت اس حدیث کا ذکر کیا ہے ان محدثین نے قیام رمضان سے تہجد نہیں بلکہ تراویح ہی مراد لیا ہے، بلکہ امام بخاری رحمہ اللہ نے تو صراحتاً تراویح ہی کا لفظ استعمال کیا ہے۔

(الہمام: ۴۶۷/۱)

ابوالطیب محمد بن عبدالقادر سندی حنفی (شرح الترمذی: ۱/۲۲۳)

محدثین و اہل علم کی جانب سے بیس رکعات تراویح والی روایت کے خلاف اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کا پیش کیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حدیث تراویح سے متعلق ہے اور تراویح اور تہجد دونوں ایک ہی نماز ہے۔
دسویں دلیل:

جو تراویح پڑھ لے اہل علم نے اسے تہجد پڑھنے سے منع کیا ہے۔ چنانچہ:
علامہ انور شاہ کشمیری حنفی لکھتے ہیں:

”فَمِنْ أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ نَصْرٍ وَضَعَ عِدَّةَ تَرَاوِجٍ فِي قِيَامِ اللَّيْلِ، وَكُتِبَ أَنَّ بَعْضَ السَّلَفِ ذَهَبُوا إِلَى مَنَعِ التَّهَجُّدِ لِمَنْ صَلَّى التَّوَارِيجَ“۔

”نیز محمد بن نصر نے قیام اللیل کے بارے میں کئی ابواب قائم کئے ہیں اور لکھا ہے کہ بعض سلف نے اس شخص کو تہجد پڑھنے سے منع کیا ہے جس نے تراویح پڑھ لی ہے۔“ (فیض الباری شرح صحیح البخاری: ۲۴/۳)

یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ تراویح اور تہجد دونوں ایک ہی نماز ہے۔

ان دلائل سے روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتا ہے کہ تراویح اور تہجد دونوں ایک ہی نماز ہے۔

اور تراویح اور تہجد کے الگ الگ ہونے کا نظریہ دراصل صحیح بخاری کی اس حدیث پر عمل کرنے سے بچنے کے لئے پیش کیا گیا ہے۔

امام بیہقی نے قیام رمضان کا جو باب قائم کیا ہے اس کے تحت بیس رکعات والی ضعیف روایات بھی درج کی ہیں جو اس بات کی بین دلیل ہے کہ انہوں نے قیام رمضان سے تراویح ہی مراد لیا ہے۔

اور امام محمد نے قیام رمضان کے تحت وہ حدیث بھی ذکر کی ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے باجماعت تراویح پڑھائی تھی، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے قیام رمضان بول کر تہجد نہیں بلکہ تراویح ہی کو مراد لیا ہے بلکہ حنفی عالم علامہ لکھنوی رحمہ اللہ نے اس کی تشریح تراویح سے کی ہے کما مضی، اس لئے طاہر گیاروی صاحب کی تاویل کسی کام کی نہیں ہے۔
نویں دلیل:

اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ سے ایک موضوع اور من گھڑت روایت نقل کی جاتی ہے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیس رکعات تراویح پڑھی۔

اس حدیث کو مردود ثابت کرتے ہوئے بہت سارے محدثین و اہل علم نے اسے اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کے خلاف قرار دیا ہے۔ مثلاً:

امام بویصری رحمہ اللہ (المتوفی: ۸۴۰) (إتحاف الخيرة المهرة للبوصري: ۳۸۴/۲)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی: ۸۵۲) (فتح الباری لابن حجر: ۲۵۳/۳)

امام زلیحی الحنفی رحمہ اللہ (المتوفی: ۷۶۲) (نصب الراية للزيلعي: ۱۵۳/۲)

امام سیوطی رحمہ اللہ (المتوفی: ۹۱۱) (الحاوی للفتاوی: ۱/۴۱۳)

علامہ عینی الحنفی رحمہ اللہ (المتوفی: ۸۵۵) (عمدة القاری: ۱۸۲/۱۱)

امام ابن الہمام الحنفی (المتوفی: ۸۶۱) (فتح القدیر للکمال ابن

کیا تراویح و تہجد الگ نماز ہے؟

تہجد اور تراویح کی نماز میں فرق کے حنفی دلائل اور ان کا جائزہ

کفایت اللہ سنابلی

”قيل يقضيها وحده مالم يدخل وقت تراويح أخرى،
وقيل مالم يمض الشهر“۔

”یہ بھی کہا گیا ہے کہ تنہا قضاء کر سکتا ہے جب تک کہ دوسری
تراویح کا وقت نہ آجائے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جب تک کہ ماہ
رمضان ختم نہ ہو جائے“۔ (رد المحتار علی الدر المختار: ص: ۲۲
۴۵، وانظر الموسوعة الفقهية الكويتية: ۱۳۹/۲۷)

یعنی خود احناف ہی اس بات پر متفق نہیں ہیں اور مولانا
گیاوی صاحب بلا تامل اسے اہل حدیث کی طرف منسوب
کر رہے ہیں، بہر حال موصوف نے مذکورہ بات کہنے کے بعد تہجد
کے قضاء کی دلیل میں اماں عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث پیش کی
ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی رات کی نماز
چھوٹ جاتی تو آپ ﷺ دن میں بارہ رکعات پڑھتے تھے۔
طاہر گیاوی صاحب کے اس مفروضے کا جواب اس قدر
آسان ہے کہ خود طاہر گیاوی صاحب کو بھی اس کا احساس ہے اس
لئے موصوف اہل حدیث کی طرف سے خود ہی جواب دیتے
ہوئے فرماتے ہیں:

”اگر اسی روایت کو دلیل بنا کر کوئی غیر مقلد صاحب یہ شگوفہ
چھوڑیں کہ جب ہمارے نزدیک تہجد اور تراویح دونوں ایک ہی
نماز ہے تو تہجد کی قضاء کے ثابت ہو جانے کے بعد تراویح کی قضاء
کا جواز بھی از خود ثابت ہو گیا تو عرض یہ ہے کہ اس روایت سے
جس تہجد یا تراویح کی قضاء ثابت ہوگی وہ بارہ رکعت ہے اور آپ

تہجد اور تراویح کی نماز کو الگ ثابت کرنے کے لئے
سب سے زیادہ زور طاہر گیاوی صاحب نے لگایا ہے اور بزرگ
خویش کل پانچ دلائل اس حق میں دئے ہیں ذیل میں ان کے تمام
دلائل کا جائزہ پیش کرتے ہیں۔

پہلی دلیل: تہجد کی قضاء اور تراویح کی

عدم قضاء،

مولانا طاہر گیاوی صاحب فرماتے ہیں:

”تراویح اور تہجد دونوں کے علیحدہ علیحدہ دو نماز ہونے کی
سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ دونوں نمازوں کے احکام بھی جدا
ہیں مثلاً تراویح کی نماز اگر کوئی شخص وقت پر ادا نہ کر سکا تو دن
کے وقت اس کی قضاء نہیں کر سکتا، اس لئے کہ اس کی قضاء ثابت
نہیں ہے، جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے“۔ (حسن
الصحیح: ص: ۲۳۵)

اس کے بعد طاہر گیاوی صاحب نے اپنی فقہ حنفی کی کتاب رد
مختار کی عبارت پیش کی اور خواہ مخواہ ایک حنفی موقف کو اہل حدیثوں
پر بھی مسلط کر دیا کہ اہل حدیث کا بھی یہی ماننا ہے کہ تراویح کی
قضاء نہیں کی جاسکتی۔

حالانکہ اہل حدیث کیا خود احناف میں بھی حضرات اس
کے قائل ہیں کہ کسی کی تراویح چھوٹ گئی تو وہ بعد میں تنہا اس کی
قضاء کر سکتا ہے چنانچہ موصوف نے جہاں سے نقل کیا ہے وہیں پر
ہے کہ:

صلی اللہ علیہ وسلم یہ نہ فرماتے کہ کہیں یہ نماز تم پر فرض نہ ہو جائے بلکہ یہ فرماتے کہ کہیں یہ نماز دوبارہ تم پر فرض نہ ہو جائے۔

گیا وی صاحب کے الفاظ ہیں:

”آپ نے ارشاد فرمایا: ”خشیت ان تفرض علیکم صلاة اللیل“ یعنی مجھے صلاة اللیل کے تم پر فرض ہو جانے کا ڈر تھا، تو اگر یہ صلاة اللیل وہی نماز تہجد ہی تھی جس کی فرضیت ایک مرتبہ منسوخ ہو چکی تھی تو آپ کو یوں فرمانا چاہئے تھا: ”خشیت ان تعاد علیکم صلاة اللیل فربصة“ مجھے ڈر تھا کہ تم پر صلاة اللیل دوبارہ فرض کر دی جائے گی۔“ (حسن التلخیص: ج ۲۵: ۲۵۲)

جواباً عرض ہے کہ:

اولاً:

محض اس تعبیر پر تفریق کی عمارت کھڑی کرنا انتہائی نامعقول بات ہے، کیونکہ اس تعبیر میں اصل مقصود کے بیان میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا، کیونکہ اصل مقصود اس نماز کی فرضیت کو بتلانا ہے نہ کہ اس نماز کی ابتداء سے لیکر اب تک کی روداد بتلانا مقصود ہے، لہذا فرضیت بتلانے کے لئے اس بات کی قطعی حاجت نہیں ہے کہ سابقہ فرضیت کا بھی حوالہ دیا جائے، لہذا یہ تعبیر گیا وی صاحب کے تفریق کی دلیل ہرگز نہیں بن سکتی۔

البتہ اس نماز کی سابقہ فرضیت اس بات کی دلیل بن سکتی ہے کہ بعد میں جس نماز یعنی تراویح سے متعلق فرضیت کا اندیشہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو لاحق ہوا، وہ وہی نماز تھی جو پہلے فرض ہو چکی تھی۔ اور یہ چیز منجملہ ان اسباب میں سے تھی جن کی بنا پر اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز تراویح کی فرضیت کا اندیشہ محسوس کیا۔ یوں یہ دلیل بھی خود طاہر گیا وی صاحب پر الٹ گئی اور اسی نے ثبوت فراہم کر دیا کہ یہ دونوں ایک ہی نماز تھی۔

ثانیاً:

جدلاً اگر ہم مان بھی لیں کہ ایک ہی نماز کی دوبارہ فرضیت کا

کے نزدیک آٹھ رکعت سے زیادہ تراویح یا تہجد آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہی نہیں ہے۔“ (ایضاً)

عرض ہے کہ:

”طاہر گیا وی صاحب نے جواب تو ہماری طرف سے خود ہی دے دیا اس لئے جواب کی ضرورت تو ہے نہیں البتہ موصوف نے جو جواب الجواب پیش کیا ہے اس کا جائزہ بھی ہم پیش کر دیتے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قضاء اصل گیارہ رکعات ہی کی ہوتی تھی لیکن چونکہ یہ قضاء دن میں ہوتی تھی اور دن میں وتر نہیں ہے اس لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس گیارہ رکعات میں ایک رکعت مزید شامل کر کے اسے جفت بنا لیتے تھے۔ تو یہ ایک رکعت دن کی وجہ سے اضافی ہوتی تھی اس کا رات والی نماز سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اب جب یہ ثابت ہو گیا کہ قضاء والی نماز کی بھی اصلاً تعداد وہی ہے جو تراویح کی نماز کی ہے تو یہ دلیل طاہر گیا وی صاحب ہی پر الٹ کر اس بات کی دلیل بن گئی کہ یہ دونوں ایک ہی نماز ہیں۔

طاہر گیا وی صاحب نے اپنی اس دلیل کو سب سے مضبوط دلیل کہا تھا حالانکہ اندر سے اس کی کمزوری پر انہیں اس قدر یقین تھا کہ خود ہی اہل حدیث کی طرف سے اس کا جواب بھی دے ڈالا، بہر حال موصوف کے دعوے کے مطابق یہ (سب سے بڑی دلیل) تھی جس کی حقیقت بیان کی جا چکی ہے۔

دوسری دلیل: بیان فرضیت کی تعبیر سے

تفریق پر استدلال

طاہر گیا وی صاحب کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ تہجد کی نماز شروع میں فرض تھی بعد میں اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی تھی، لہذا رمضان والی جس نماز کے بارے میں اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض ہونے کا اندیشہ ظاہر کیا وہ کوئی الگ نماز ہونی چاہئے ورنہ نبی

نبی اکرم ﷺ کو اندیشہ تھا، لہذا جب پہلی فرضیت الگ کیفیت کی تھی اور دوبارہ جس فرضیت کا اندیشہ تھا اس کی کیفیت الگ تھی، تو سابقہ فرضیت کے اعادہ کی تعبیر کو لازم قرار دینا انتہائی فضول، لایعنی اور بے موقع محل بات ہے۔

واضح رہے کہ اس شبہ کے جوابات میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے جس جواب کو سب سے قوی قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ:

”يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمَخُوفُ افْتِرَاضَ قِيَامِ اللَّيْلِ بِمَعْنَى جَعَلَ التَّهَجُّدَ فِي الْمَسْجِدِ جَمَاعَةً شَرْطًا فِي صِحَّةِ التَّنْفِلِ بِاللَّيْلِ“۔

”اس بات کا احتمال ہے کہ نبی ﷺ نے قیام اللیل کی جس فرضیت کا اندیشہ محسوس کیا تھا، وہ اس معنی میں کہ قیام اللیل کی صحت کے لئے یہ شرط نہ لگادی جائے کہ، اسے مسجد میں ہی جماعت کے ساتھ ادا کرنا ہوگا۔“ (فتح الباری لابن حجر، طالسلفية: ۱۴/۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی اس عبارت میں بھی یہ بیان ہے کہ نبی اکرم ﷺ کو مطلق فرضیت کا اندیشہ نہیں تھا بلکہ ایک خاص کیفیت میں اس نماز کے فرض ہونے کا اندیشہ تھا۔

بلکہ خود ظاہر گیا وی صاحب نے اپنی اسی کتاب میں آگے چل کر لکھا ہے:

”دوسری تمام روایتوں میں وتر کی فرضیت کے خوف کے بجائے نماز تراویح باجماعت کی فرضیت کے خوف کا ذکر موجود ہے۔“ (احسن التلخیص: ۲۱۵)

ملاحظہ فرمائیں کہ گیا وی صاحب نے خود اعلان کر دیا کہ ”نماز تراویح باجماعت کی فرضیت کے خوف کا ذکر موجود ہے“، لہذا جب آپ ﷺ الگ کیفیت میں اس کی فرضیت کا خوف محسوس کر رہے تھے تو اعادہ فرضیت کی تعبیر بے معنی ہے، اس تفصیل سے مولانا ظاہر گیا وی صاحب کی دوسری دلیل بھی کسی کام کی نہیں رہ جاتی ہے۔

اندیشہ ظاہر کرنے کے لئے لازم تھا، کہ محض فرضیت کی بات کہنے کے بجائے، اعادہ فرضیت کی بات کہی جاتی، تو بھی اس مہمل گوئی کے لئے ضروری ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے نماز تراویح کی جس نوعیت سے متعلق فرضیت کا اندیشہ ظاہر کیا تھا، پہلی فرضیت بھی عین اسی نوعیت کی رہی ہو جبکہ روایات کے سیاق میں اس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

یاد رہے کہ صلاۃ اللیل کی پہلی فرضیت میں نہ تو ایک جماعت کے ساتھ یہ فرض تھی، اور نہ ہی اس کے لئے مسجد میں حاضر ہونا فرض تھا، بلکہ محض اس کی ادائیگی فرض تھی، خواہ وہ کہیں بھی ادا کی جائے۔ لیکن تراویح کے بارے میں جس فرضیت کا اندیشہ تھا وہ یہ کہ کہیں اس نماز کی ادائیگی مسجد میں ایک ہی جماعت کے ساتھ فرض نہ کر دی جائے۔

اسی لئے اللہ کے نبی ﷺ نے جو چیز ترک کی تھی، وہ مسجد میں اس نماز کی ایک ہی جماعت کے ساتھ ادائیگی تھی بس، لیکن فرداً، یا متفرق جماعت کے ساتھ مسجد یا مسجد کے باہر اس کی ادائیگی سے اللہ کے نبی ﷺ نے ممانعت نہیں فرمائی بلکہ خود بھی یہ نماز سابقہ طرز پر پڑھتے رہے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بھی ان کے سابقہ عمل پر باقی رکھا۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس بار نبی اکرم ﷺ کو ایک خاص کیفیت (مسجد میں ایک ہی جماعت کے ساتھ ادائیگی) میں اس کی فرضیت کا اندیشہ تھا، نہ کہ مطلقاً اس کی فرضیت کا اندیشہ تھا، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو آپ ﷺ سرے سے یہ نماز ہی پڑھنا بند کر دیتے، یا صحابہ کو اس کی ادائیگی سے مطلقاً روک دیتے، لیکن نبی ﷺ نے ایک خاص کیفیت (مسجد میں ایک ہی جماعت کے ساتھ ادائیگی) کو ترک کیا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو اس سے باز رکھا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خاص اسی کیفیت کے فرض ہونے کا

تیسری دلیل: ”قیام ہذا الشهر“ والی ضعیف

روایت سے استدلال:

مولانا طاہر گیلوی صاحب تیسری دلیل کے عنوان سے فرماتے ہیں:

”تراویح اور تہجد میں مغایرت کی ایک تیسری دلیل یہ ہے کہ تہجد کی نماز تو آں حضرت ﷺ اور صحابہ کرام ہمیشہ ہی پڑھا کرتے تھے، پھر جن تین راتوں کی نماز کو آں حضرت ﷺ نے پڑھایا تھا اگر یہ وہی نماز تہجد ہوتی تو یہ نہ کوئی نئی نماز ہی تھی اور نہ کوئی نیا حادثہ ہی تھا کہ واقعہ کو صحابہ کرام اس طرح نقل فرماتے۔ (حسن التبیح: ۲۵۷)

عرض ہے کہ یہ نماز تو یقیناً وہی تھی لیکن ان تین دنوں میں ان کی ادائیگی کی کیفیت الگ تھی، یہی کیفیت والی بات نئی تھی اور یہی نیا حادثہ تھا اس لئے صحابہ کرام نے اسے اس طرح نقل کیا۔

یاد رہے کہ اہل حدیث حضرات کا یہ قطعاً دعویٰ نہیں کہ تراویح اور تہجد کی کیفیت میں کوئی فرق نہیں ہے، اہل حدیث دونوں کی کیفیت میں فرق مانتے ہیں لیکن دونوں نمازوں کو اصلاً ایک ہی نماز تسلیم کرتے ہیں، مثلاً جس طرح اہل حدیث ظہر کی حضروالی نماز اور ظہر کی قصر والی نماز میں فرق مانتے ہیں لیکن دونوں کو ایک ہی مانتے ہیں، نیز جس طرح اہل حدیث حضرات انگریز انسان اور حبشی انسان میں فرق مانتے ہیں لیکن دونوں کو انسان ہی مانتے ہیں، فرق کی وجہ سے کسی کو جانور نہیں بولتے۔

گیلوی صاحب آگے اہل حدیث عالم کی کتاب سے ایک حدیث نقل کرتے ہوئے رقم فرماتے ہیں:

”خشیت ان یفرض علیکم قیام ہذا الشهر“ مجھے ڈر ہوا کہ اس مہینہ کا قیام تم پر فرض نہ کر دیا جائے۔ (کنکات تراویح کی صحیح تعداد: ص: ۲۲)

اس طریق تعبیر سے یہ چیز اظہر من الشمس ہے کہ یہ نماز خاص

اسی مہینہ کی نماز تھی جس کی فرضیت کا آپ کو اندیشہ تھا، اگر یہ نماز سال کے دوسرے مہینہ میں بھی پڑھی جانے والی نماز ہوتی تو اس کو اس مہینہ کی نماز کے نام سے یاد کرنے کی کوئی وجہ تھی قیام ہذا الشھر تو وہی نماز ہوگی جس کو اس مہینے سے خصوصی تعلق ہو۔۔۔ الخ (حسن التبیح: ص: ۲۵۷)

عرض ہے کہ:

اولاً:

یہ روایت ضعیف ہے، اس کی پوری سند اس طرح ہے:

حدثنا یزید ، أخبرنا سفیان ، یعنی ابن حسین ، عن الزهري ، عن عروة ، عن عائشة۔ (مسند أحمد ط المیمية: ۶/ ۱۸۲)

اس سند میں سفیان بن حسین، یہ زہری سے روایت کر رہے ہیں اور سفیان بن حسین جب زہری سے روایت کرتے ہیں تو ان کی روایت ضعیف ہوتی ہے۔ جیسا کہ متعدد ائمہ فہن نے صراحت کی ہے۔ مثلاً:

امام ابن حبان رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۵۴) نے کہا:

”ثقة في غير حديث الزهري“

”یہ زہری کی حدیث کے علاوہ دیگر احادیث میں ثقہ ہے۔“

الثقات لابن حبان ط العثمانية: ۶/ ۴۰۴

امام ابن عدی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۶۵) نے کہا:

”وهو في غير الزهري صالح الحديث كما قال ابن معين ومن الزهري يروى عنه أشياء خالف فيها الناس من باب المتن ومن الأسانيد“

”یہ زہری کے علاوہ دیگر رواۃ سے روایت کرنے میں صالح ہے جیسا کہ ابن معین نے کہا ہے، اور زہری سے ایسی روایات میں نقل کرتا ہے جس کی متون اور اسانید میں دیگر رواۃ کی مخالفت کرتا ہے۔“ (الکامل لابن عدی ط عادل و علی: ۴/ ۷۷۳)

اس روایت کو بھی سفیان نے زہری ہی سے سنا ہے اور مذکورہ

ثابت ہے کہ لوگ تراویح کے ساتھ تہجد بھی الگ سے پڑھا کرتے تھے۔“ (حسن التتبع: ص ۲۶۳)

عرض ہے کہ تراویح کے ساتھ تہجد پڑھنا ایک واقعہ ہوگا اور واقعہ کا ثبوت قرائن یا علماء کی تصریحات سے نہیں بلکہ صحیح روایت سے ہوتا ہے، مولانا گیاوی صاحب کو چاہئے کہ اپنے اس دعویٰ پر کوئی صحیح روایت پیش کریں۔

آگے گیاوی صاحب نے تابعین کے حوالے سے دو روایات بھی پیش کی ہیں، انہیں بھی دیکھ لیتے ہیں:

امام ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۳۵) نے کہا:

۱۔ ”حدثنا أبو الأخص، عن مغيرة، عن إبراهيم، قال: كان المتعبدون يصلون في جانب المسجد والإمام يصلي بالناس في شهر رمضان“۔ (مصنف ابن أبي شيبة، التشری: ۱۶۳/۵)

۲۔ ”حدثنا أبو خالد الأحمر، عن الأعمش، عن إبراهيم، قال: كان الإمام يصلي بالناس في المسجد والمتعبدون يصلون في نواحي المسجد لأنفسهم“۔ (مصنف ابن أبي شيبة، التشری: ۱۶۵/۵)

دیکھئے: (حسن التتبع: ص ۲۶۶)

مذکورہ دونوں روایات کا خلاصہ یہ ہے کہ ابراہیم نخعی نے بعض لوگوں کا عمل نقل کیا ہے کہ وہ بوقت جماعت تراویح، مسجد کے گوشے میں تہجد پڑھتے تھے۔

عرض ہے کہ اول تو اس میں یہ صراحت نہیں کہ یہ عمل صحابہ کا تھا دوسرے اس میں یہ صراحت ہے کہ یہ تہجد پڑھنے والے جماعت کے ساتھ تراویح نہیں پڑھتے تھے کیونکہ عین جماعت ہی کے وقت یہ تراویح پڑھ رہے ہوتے، خود طاہر گیاوی صاحب یہ اعتراف کرتے ہوئے بڑے دردناک لہجے میں فرماتے ہیں:

”ان روایتوں سے یہ ثابت تو نہ ہو سکا کہ ایک ہی شخص نے

الفاظ کے نقل میں اس نے دیگر رواۃ کی مخالفت کی ہے کیونکہ اس واقعہ کے کسی بھی راوی نے مذکورہ الفاظ نقل نہیں کئے ہیں، لہذا اس روایت کے ضعیف ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا۔

ثانیاً:

اگر اس روایت کو صحیح بھی مان لیں تو یہ روایت تراویح اور تہجد کے فرق ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اس کے برعکس تراویح اور تہجد کے ایک ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

کیونکہ اس حدیث میں ”قیام هذا الشهر“ یعنی اس ماہ کی نماز کہا گیا ہے اس کا مطلب ہے کہ یہ نماز ہر ماہ میں ہوتی ہے، جہی تو رمضان میں اس کے لئے اس ماہ کی نماز کی تعبیر استعمال کی گئی ہے۔

جیسے کہا جائے کہ اس ماہ کا چاند تو اس کا صاف مطلب ہے کہ ہر ماہ میں چاند ہوتا ہے، ورنہ کسی ایک ماہ کے ساتھ اسے مقید کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

اس کے بعد طاہر گیاوی صاحب نے علامہ ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ کی ایک تحریر پیش کر کے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ وہ بھی تراویح اور تہجد کی نماز کو الگ الگ نماز سمجھتے تھے حالانکہ موصوف کی نقل کردہ پوری تحریر میں تراویح اور تہجد کی الگ الگ کیفیت بتلائی گئی ہے لیکن انہیں دو الگ نماز نہیں کہا گیا ہے۔ اور کیفیت کے الگ الگ ہونے سے نماز کا الگ الگ ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ علامہ انور شاہ کشمیری کی زبانی اس کی وضاحت ہو چکی ہے مزید وضاحت آ رہی ہے۔

چوتھی دلیل: صحابہ و تابعین کی طرف

غلط انتساب

مولانا طاہر گیاوی صاحب فرماتے ہیں:

”تہجد اور تراویح کے دو مستقل نماز ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحابہ کرام سے متعلق قرائن اور علماء کی تصریحات سے یہ بھی

سے استدلال:

پانچویں دلیل کے طور مولانا طاہر گياوی صاحب نے جو کچھ رقم کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ بعض اہل علم نے اس پر بحث کی ہے کہ تراویح کی ادائیگی کے بعد نفل پڑھ سکتے ہیں یا نہیں جس سے پتہ چلتا ہے قدیم دور سے ہی تراویح اور تہجد میں فرق کا نظریہ موجود ہے۔ (ماحصل از حسن التفتیح: ص: ۲۷۰)

جواباً عرض ہے کہ اس بحث میں بھی بعد میں ادا کی جانے والی نماز کا تعلق یا تو عام نوافل سے ہے جو خارج از بحث ہے یا اصل صلاۃ اللیل ہی سے ہے صرف کیفیت بدل جانے سے اسے الگ الگ نام سے موسوم کیا گیا ہے، مثلاً اسی ضمن میں موصوف نے فقہ حنبلی سے ایک اقتباس نقل کیا ہے کہ:

”ثم التراويح وهي عشرون ركعة يقوم بها في رمضان في جماعة ويوتر بعدها في الجماعة فان كان تهجد جعل الوتر بعده“

”تراویح بیس رکعت ہے جسے رمضان میں جماعت کے ساتھ پڑھے گا اور آخر میں وتر پڑھے گا، لیکن اگر تراویح کے بعد اسے تہجد پڑھنا ہو تو وہ وتر تہجد کے بعد پڑھے گا۔“ (حسن التفتیح: ص: ۲۷۰)

اس میں جس باجماعت نماز کو تراویح کہا گیا ہے، اور اس کے بعد جس نماز کو تہجد کہا گیا ہے، یہ دونوں ایک ہی نماز ہیں، بس جماعت کی کیفیت کے سبب اسے تراویح سے موسوم کیا اور جماعت کے بعد فرداً پڑھنے کے سبب اسے تہجد سے موسوم کیا۔

یعنی یہ کیفیت کا فرق ہے نماز کا فرق نہیں ہے، یاد رہے کہ امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک تراویح کی کوئی متعین عدد نہیں ہے بلکہ وہ جتنی بھی چاہے پڑھ سکتا ہے۔

یہ وہ پانچ بڑی بڑی دلیلیں تھیں جنہیں مولانا طاہر گياوی صاحب نے بہت نمایاں کر کے پیش کیا تھا بلکہ باقاعدہ ہر دلیل کو ہیڈنگ لگا کر پیش کیا تھا، ان ساری دلیلوں کا مفصل جواب دیا

تراویح اور تہجد دونوں پڑھی تھی مگر اتنا ضرور ثابت ہوا کہ تراویح اور تہجد دونوں کو الگ الگ دو نماز اس وقت بھی لوگ سمجھتے تھے۔“ (احسن التفتیح: ص: ۲۶۵)

عرض ہے کہ الگ الگ نام ان نمازوں کی الگ الگ کیفیت کی بنا پر ہے نہ کہ ان دونوں کے مستقل الگ نماز ہونے کے سبب۔ یعنی نماز ایک ہی ہے اگر اسے جماعت کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کا نام تراویح ہوگا اور فرداً پڑھا جائے تو اس کا نام تہجد ہوگا۔

اس طرح یہ آثار تو الٹا اس بات پر دلیل ہیں کہ یہ حضرات تراویح اور تہجد دونوں کو ایک ہی سمجھتے تھے اسی لئے تراویح پڑھنے والے تہجد نہیں پڑھتے تھے اور تہجد پڑھنے والے تراویح نہیں پڑھتے تھے۔

تابعین کے مذکورہ غیر متعلق آثار پیش کرنے کے بعد آگے گياوی صاحب نے صحابی انس رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب ایک اثر امام مروزی کی کتاب سے بے سند نقل کیا ہے۔ (حسن التفتیح: ص: ۲۶۵)

عرض ہے کہ اس کی سند مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے، چنانچہ: امام ابن ابی شیبہ رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۳۵) نے کہا: ”حدثنا عباد، عن سعيد، عن قتادة، عن أنس قال: لا بأس به إنما يرعون إلی خیر یرجونہ ویسروون من شر یخافونہ۔“

”انس رضی اللہ عنہ نے (تعقیب) کے بارے میں کہا اس میں حرج نہیں، لوگ خیر کی امید سے واپس آتے ہیں اور شر کے خوف سے اس سے بچتے ہیں۔“ (مصنف ابن ابی شیبہ، ت الشفوی: ۱۶۶/۵)

اس کی سند میں قتادہ ہیں جو مشہور مدلس ہیں اور روایت عن سے لہذا یہ سند ضعیف ہے، مزید یہ کہ اس سے اصل تہجد نہیں بلکہ عام نفل نماز مراد ہے جو خارج از بحث ہے۔

پانچویں دلیل: تراویح کے بعد نوافل پڑھنے

لیکن دل بیدار رہتا ہے (یعنی سو جاتا ہوں بخاری و مسلم)۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ یہ سوال تہجد ہی کے متعلق تھا، کیونکہ حضرت رسالت مآب ﷺ اور آپ کے صحابہ کا تہجد کے بعد وتر سے پہلے تو محض خواب ہونا ثابت ہے، تراویح اور وتر کے درمیان سونا ثابت نہیں ہے۔“ (حسن التلخیص: ۲۳۹) نقل عن التلخیص عن رکعات التراویح: ۳۲۰)

بریکٹ والے الفاظ ہماری طرف سے نہیں ہیں بلکہ اقتباس ہی کا حصہ ہیں، اور اس میں حوالہ بخاری و مسلم کا دیا گیا ہے لیکن افسوس ہے کہ بخاری و مسلم میں ہمیں اس سلسلے کی کوئی بھی حدیث نہیں مل سکی جس میں سائل ابوسلمہ نے وتر سے قبل سونے سے متعلق بھی سوال کیا ہو! نامعلوم گویا وی صاحب کے بزرگ مرحوم نے یہ بات کہاں سے اخذ کی ہے اور حوالہ بخاری و مسلم کا دے دیا ہے، اور پھر اسی پر استدلال کی عمارت کھڑی کر دی۔

قارئین بخاری و مسلم سے یہ حدیث نکال کر دیکھیں گے تو معلوم ہوگا کہ سائل ابوسلمہ نے وتر سے متعلق ایسا کوئی سوال کیا ہی نہیں، بلکہ انہوں نے صرف صلاۃ رمضان کے بارے میں پوچھا تھا اور اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب میں رمضان کے ساتھ ساتھ غیر رمضان کی صلاۃ لللیل کی کیفیت بھی بتلا دی اور آخر میں خود اماں عائشہ رضی اللہ عنہا نے وتر سے متعلق نبی ﷺ سے اپنے سوال و جواب کا حال بھی سنا دیا۔

اس وضاحت سے موصوف کے استدلال کی پوری عمارت خاک میں مل جاتی ہے، تاہم اگر یہ فرض بھی کر لیں، یا بخاری و مسلم کے علاوہ کسی اور روایت میں یہ مل بھی جائے، کہ سائل ابوسلمہ نے بعد میں وتر سے متعلق بھی یہ سوال کیا تھا، تو یہ دوسرا اور الگ سوال ہوگا، لہذا اس دوسرے سوال کے جواب سے پہلے سوال کی نوعیت طے کرنا بالکل لغو، لایعنی اور فضول بات ہوگی۔

جاچکا ہے اس کے علاوہ جا بجا موصوف نے کچھ امور کو بھی فرق کی دلیل بنایا ہے اسی طرح دیگر احناف بھی، اس ضمن میں کچھ اور باتیں پیش کرتے ہیں اب آگے ہم ان پر بھی بات کر لیتے ہیں۔

دونوں نمازوں کی کیفیت کے فرق سے

استدلال:

احناف کی یہی سب سے مشہور دلیل ہے، کہ دونوں نمازوں کی کیفیت میں فرق ہے پھر ان فروق کو گناتے ہوئے ہر فرق کو یہ حضرات الگ الگ دلیل کے طور پر گناتے ہیں، اسی طرح مرحومہ دلائل کی اچھی خاصی قطار لگا دیتے ہیں۔

حالانکہ ان سارے دلائل کو ایک جملہ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ دونوں نمازوں کی کیفیت میں فرق ہے۔ اس لئے یہ بے شمار دلائل نہیں بلکہ ایک ہی دلیل ہے اور وہ ہے دونوں نمازوں کی کیفیت کا الگ الگ ہونا۔

جواباً عرض ہے کہ:

یہ بات محل نزاع ہی نہیں ہے کہ دونوں نمازوں کی کیفیت میں فرق ہے، اہل حدیث حضرات کو بھی یہ تسلیم ہے کہ دونوں نمازوں کی کیفیت میں فرق ہے، لیکن کیفیت کا فرق نماز کے فرق کی دلیل نہیں ہے۔ اس کی وضاحت ماقبل میں ہو چکی ہے اور تائید میں علامہ انور شاہ کشمیری حنفی کی عبارت بھی نقل کی جا چکی ہے۔

وتر سے قبل سونے سے متعلق سوال سے

استدلال:

مولانا طاہر گویا وی صاحب کسی بزرگ کا اقتباس نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”ابوسلمہ نے اسی سلسلہ استفسار میں ام المؤمنین سے یہ بھی پوچھا تھا کہ کیا آں حضرت ﷺ وتر سے پہلے سو جاتے تھے تو ام المؤمنین نے جواب دیا میں نے آں حضرت سے اس کے متعلق دریافت کیا تھا اور آپ نے فرمایا تھا کہ میری آنکھیں سو جاتی ہیں

کیا محمد بن یوسف نے اپنی بیان کردہ تعداد ”گیارہ رکعات“ سے رجوع کر لیا تھا؟
(محمد بن یوسف کی ایک روایت میں لفظی و معنوی تحریف کی ناکام کوشش کا مدلل و مسکت جواب)
کفایت اللہ سنابل

ہے۔

اس روایت پر مزید بحث کرنے سے پہلے ایک بار پھر سے اس کو سند و متن کے ساتھ اچھی طرح دیکھ لیں:

☆ پوری روایت مع سند و متن:

امام ابوبکر النیسابوری رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۲۴) نے کہا:

”حدثنا يوسف بن سعيد، ثنا حجاج، عن ابن جريج،
حدثني إسماعيل بن أمية، أن محمد بن يوسف ابن أخت
السائب بن يزيد أخبره، أن السائب بن يزيد أخبره قال:
جمع عمر بن الخطاب الناس على أبي بن كعب وتميم
الداري، فكانوا يقومون بمائة في ركعة، فما ننصرف حتى
نرى أو نشك في فروع الفجر. قال: فكانوا يقومون بأحد
عشر. قلت: أو واحد وعشرين؟! قال: لقد سمع ذلك
من السائب بن يزيد، ابن خصيفة - فسألت يزيد بن خصيفة
، فقال: حسب أن السائب قال: أحد وعشرين - قال
محمد: أو قلت لأحد وعشرين؟“

ترجمہ: سائب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ عمر بن الخطاب
رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو ابی بن کعب اور تميم داری رضی اللہ عنہما کے
ساتھ تراویح پڑھنے کے لئے جمع کر دیا، تو یہ دونوں ایک رکعت
میں سو آیات پڑھاتے تھے پھر جب ہم نماز سے فارغ ہوتے
تھے تو ہم کو لگتا کہ فجر ہو چکی ہے، سائب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم
گیارہ رکعات پڑھتے تھے۔ اس روایت کے راوی اسماعیل بن

محمد بن یوسف کی ایک روایت ہے کہ جب انہوں نے اپنے
حلقہ درس میں اپنے استاذ ابن السائب کی سند سے گیارہ رکعت کی
روایت بیان کی، تو ان کے ایک شاگرد نے دریافت کیا کہ ”یا اکیس
؟“ جس پر محمد بن یوسف نے اکیس رکعات کی سختی سے تردید کی
اور کہا: کہ اس طرح تو ابن خصیفہ نے سنا ہے، کیا میں نے اکیس
رکعات کہا؟؟؟ یعنی محمد بن یوسف فرماتے ہیں کہ جب میں نے کسی
بھی درس میں اور کبھی بھی اکیس کی تعداد بیان ہی نہیں کیا تو مجھ سے
یہ پوچھنے کا کوئی مطلب ہی نہیں ہے۔

ملاحظہ کریں روایت واضح ہے کہ محمد بن یوسف نے شاگرد کے
استفسار پر اکیس کی تعداد کی سختی سے تردید و تعلیل کی اور اس کے لئے
ابن خصیفہ کو ذمہ دار ٹھہرایا کہ یہ ان ہی کے پردہ سماعت کی کوتاہی
ہے۔

چنانچہ جب محمد بن یوسف کا درس ختم ہوا تو ان کے مذکورہ شاگرد
ابن خصیفہ کے پاس گئے اور ان سے اس تعداد کے بارے میں
پوچھا تاچھ کی تو وہ تردد کے شکار ہو گئے اور کہنے لگے مجھے لگتا ہے کہ
ہمارے استاذ ابن السائب نے اکیس کہا تھا۔

یعنی جس اعتماد اور وثوق کے ساتھ محمد بن یوسف گیارہ کی تعداد
ہی بیان کرتے تھے، ابن خصیفہ اپنے بیان میں اس اعتماد اور
وثوق کا اظہار نہیں کر سکے اور اپنے حفظ میں تردد کا اظہار کیا، اس
صورت حال کو دیکھنے کے بعد ایک معمولی عقل رکھنے والا شخص بھی
محمد بن یوسف ہی کے بیان کو ترجیح دے گا جو نہ صرف یہ کہ شک
و تردد سے بالاتر ہے بلکہ اپنے ساتھ مکمل اعتماد اور وثوق لئے ہوئے

کرتے رہے اور ہر ایک اپنی اپنی تعداد ہی کو بیان کرتا رہا، محمد بن یوسف ”گیارہ رکعات“ کی تعداد بیان کرتے رہے اور یزید بن خصیفہ ”اکیس رکعات“ کی تعداد بیان کرتے رہے۔

☆ ﴿اسماعیل بن امیہ﴾ کی طرف سے

جانچ پڑتال:

اسماعیل بن امیہ ایک ایسے راوی ہیں جنہوں نے مذکورہ دونوں حضرات یعنی محمد بن یوسف اور یزید بن خصیفہ، دونوں کا زمانہ پایا ہے، اور آگے چل کر ان دونوں کی شاکردی بھی اختیار کی ہے، لیکن ابھی اسماعیل بن امیہ نے ان دونوں میں سے کسی سے بھی بذات خود تراویح والی روایت نہیں سنی تھی، کہ اسی دوران کسی نے غلط بیانی کر دی کہ محمد بن یوسف نے واقعہ تراویح بیان کرتے ہوئے ”اکیس رکعات“ کی تعداد بیان کی ہے۔ امام عبدالرزاق رحمہ اللہ نے اس شخص کا حوالہ بھی دیا ہے۔ لیکن اس کا نام نہیں بتایا ہے جس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ یہ کوئی قابل ذکر شخص نہیں تھا۔ یہ بات اسماعیل بن امیہ تک بھی پہنچی، یعنی محمد بن یوسف سے براہ راست یہ واقعہ سننے سے پہلے ہی ان تک یہ بات پہنچ گئی کہ محمد بن یوسف نے تراویح کے واقعہ میں اکیس کی تعداد بیان کی ہے۔

لیکن جب اسماعیل بن امیہ نے خود محمد بن یوسف کے حلقہ درس میں ان کی زبانی یہ روایت سنی، تو انہوں نے تراویح کے اس واقعہ میں گیارہ کی تعداد بیان کی۔ ظاہر ہے اس پر اسماعیل بن امیہ کو حیرانی ہوگی۔

اگر یہ بات نہ بھی مانیں کہ اسماعیل بن امیہ کو محمد بن یوسف ہی سے نقل کی گئی اکیس والی بات پہنچی تھی تو بھی چونکہ بیس سے متعلق بھی کچھ روایات ہیں اس لئے ممکن ہے کہ انہیں روایات کے پیش نظر اسماعیل بن امیہ نے سوال کیا ہو۔ لیکن پہلی بات ہی زیادہ قرین صواب ہے کیونکہ محمد بن یوسف کے حوالے سے نامعلوم شخص نے ”اکیس کی تعداد“ نقل کی تھی اور اسی ”اکیس کی تعداد“ کا حوالہ دے کر اسماعیل بن امیہ نے سوال کیا تھا۔ ملاحظہ ہو:

امیہ نے جب محمد بن یوسف سے یہ سنا تو پوچھا: یا اکیس رکعات؟؟ محمد بن یوسف نے کہا: اس طرح کی بات یزید بن خصیفہ نے ہی سائب رضی اللہ عنہ سے سنی ہے۔ اسماعیل بن امیہ کہتے ہیں کہ: پھر میں نے یزید بن خصیفہ سے اس بارے میں سوال کیا تو انہوں نے کہا: مجھے لگتا ہے کہ سائب ؓ نے اکیس کہا تھا۔ محمد بن یوسف نے کہا: کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟۔ (فوائد ابی بکر النیسابوری: ۱۳۵/ب)

اس حدیث میں جس صفائی سے لفظی و معنوی تحریف کرنے کی ناکام کوشش کی گئی ہے، اس پر آگاہ ہونے کے لئے درج ذیل باتیں اچھی طرح سمجھ لیں:

☆ ﴿روایت کے اصل راوی اور ان کے دو

شاگردوں کے بیان میں اختلاف:

عہد فاروقی میں باجماعت تراویح کے واقعہ کو بیان کرنے والے اصل راوی سائب رضی اللہ عنہ ہیں، پھر ان سے ان کے دو شاگردوں نے یہ واقعہ بیان کیا ہے:

(۱) محمد بن یوسف (۲) یزید بن خصیفہ

ان دونوں نے اپنے استاذ سائب رضی اللہ عنہ سے ہی تراویح کا یہ واقعہ نقل کیا ہے لیکن تراویح کی رکعات نقل کرنے میں دونوں کے بیان میں اختلاف ہے۔

محمد بن یوسف نے سائب رضی اللہ عنہ سے گیارہ رکعات کی تعداد بیان کیا ہے۔

جبکہ: یزید بن خصیفہ نے سائب رضی اللہ عنہ سے اکیس رکعات کی تعداد بیان کی ہے۔

ظاہر ہے کہ سائب رضی اللہ عنہ نے کوئی ایک ہی تعداد بیان کی ہے، اس لئے ان کے دونوں شاگردوں میں سے کسی ایک ہی کی بات صحیح ہے اور دوسرے کے حافظہ نے غلطی کی ہے۔

بہر حال یہ دونوں شاگرد جب خود استاذ بن گئے اور حدیث کا درس دینے لگے، تو یہ دونوں اپنے اپنے شاگردوں کو یہ واقعہ بیان

☆ محمد بن یوسف سے سوال:

چنانچہ اسماعیل بن امیہ نے فوراً سوال کیا جسے وہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: قلت: أو واحد وعشرين؟!

اسماعیل بن امیہ کہتے ہیں میں نے پوچھا: یا اکیس رکعات؟؟ غور فرمائیں یہاں سوال لفظ ”أو“ (یا) کے ذریعہ ہو رہا ہے، جس کا مطلب واضح ہے کہ وہ محض استفسار کر رہے ہیں، لہذا یہاں کسی کو یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ وہ اپنے استاذ کو غلطی پر ٹوک رہے ہیں، یا ان کی اصلاح کر رہے ہیں۔ اگر غلطی پر ٹوکنے اور اصلاح کرنے کی صورت ہوتی تو وہ ”أو“ (یا) کے ذریعہ اپنی بات نہ رکھتے بلکہ سیدھا اکیس کی تعداد بتا کر اپنے استاذ کو بھی وہی بیان کرنے کے لئے بولتے، لیکن یہاں ایسا بالکل نہیں ہے، لہذا یہ جو کچھ ہے محض ایک استفسار اور سوال ہے۔ اگر اسے ٹوکنے سے تعبیر کیا جائے تو بھی اس کا مطلب یہی ہوگا کہ استفسار کے لئے ٹوکا تھا نہ کہ اصلاح کے لئے۔

☆ محمد بن یوسف کا جواب:

اسماعیل بن امیہ کی طرف سے مذکورہ استفسار پر محمد بن یوسف نے جو جواب دیا اسے اسماعیل بن امیہ نے یوں نقل کیا: ”قال: لقد سمع ذالك من السائب بن يزيد، ابن خصيفة، أو قلت لإحدى وعشرين؟“

”محمد بن یوسف نے کہا: اس طرح کی بات یزید بن خصیفہ نے ہی سائب رضی اللہ عنہ سے سنی ہے، کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟“

اس جواب میں محمد بن یوسف نے یہ بتایا کہ اکیس کی تعداد انہوں نے ہرگز نہیں سنی ہے بلکہ اسے تو یزید بن خصیفہ نے ہی سنا ہے، یہاں جواب میں ”لقد سمع“ کے ذریعہ جوتا کید ہے وہ سماع کی نسبت سے متعلق ہے، یعنی یہ سماع ہمارا نہیں، بلکہ یہ تو یزید بن خصیفہ ہی کا ہے، بالفاظ دیگر اس طرح کی بات تو یزید بن خصیفہ نے ہی سنی ہے۔ اور محمد بن یوسف اپنی طرف سے اس کی نسبت کی نفی کر کے اس

کی نسبت پوری تاکید کے ساتھ یزید بن خصیفہ کی طرف کر رہے ہیں جس کا واضح مفاد یہ ہے کہ وہ اس تعداد کے سننے میں یزید بن خصیفہ کو خطا کا رٹھار ہے ہیں، یعنی اکیس کی تعداد یزید بن خصیفہ نے ہی سنی ہے، لیکن ان سے سننے میں غلطی ہوئی ہے۔

☆ واضح رہے کہ جس طرح بولنے، لکھنے، پڑھنے میں غلطی ہو جاتی ہے، اسی طرح سننے میں بھی غلطی ہو جاتی ہے، انسان جب غفلت کا شکار ہو، یا اس کا ذہن پوری طرح سے حاضر نہ ہو، تو وہ کچھ کا کچھ سن لیتا ہے، اور آج کے دور میں تو یہ چیز اس قدر عام ہے کہ شاید ہی کوئی انسان ہو، جس کے سامنے کبھی کوئی ایسا موقع نہ آیا ہو، کہ اس کے سامنے کہا گیا کچھ، لیکن اسے کچھ اور ہی سنائی دیا۔ بالخصوص جب کبھی گئی چیز ایسی ہو، کہ اس سے ملتی جلتی چیز پہلے بھی ذہن میں آتی رہی ہو، ایسے مواقع پر ذرا سی غفلت بھی، قوت سماعت کو دھوکہ دے جاتی ہے۔

بعض راویان حدیث کے ساتھ بھی ایسا ہوا کہ ان سے سننے میں غلطی ہوئی ہے، اسی لئے ائمہ علل کے یہاں یہ بات مسلم ہے کہ سننے میں بھی غلطی ہو سکتی ہے چنانچہ:

ایک روایت پر کلام کرتے ہوئے امام دارقطنی (التوفی: ۳۸۵ھ) نے کہا: ”وهذا وهم فيه ابن عباد علي الدرداء، عن حميد حين سمعه ابن عباد منه“

”حمید کے طریق سے الدرداء روایت کو جس وقت ابن عباد نے سنا، اس وقت وہم کے شکار ہو گئے۔ (الإيضاح والتبع للدارقطني: ص: ۳۶۱)

ملاحظہ فرمائیں یہاں امام دارقطنی رحمہ اللہ راوی کو عین سننے وقت ہی وہم کا شکار بتلا رہے ہیں، یعنی بقول دارقطنی ان سے سننے میں غلطی ہو گئی ہے۔

واضح رہے کہ اس حوالے سے صرف یہ دکھانا مقصود ہے کہ عین سننے وقت راوی کا وہم کا شکار ہو جانا، یعنی سننے میں غلطی کر جانا یہ محدثین کے یہاں مسلم ہے، ورنہ امام دارقطنی رحمہ اللہ یہ تعبیر

یزید بن خصیفہ نے جو جواب دیا اسے نقل کرتے ہوئے اسماعیل بن امیہ کہتے ہیں:

”فسألت یزید بن خصیفہ، فقال: حسب أن السائب قال: أحد وعشرين“

”اسماعیل بن امیہ کہتے ہیں کہ: پھر میں نے یزید بن خصیفہ سے اس بارے میں سوال کیا تو انہوں نے کہا: مجھے لگتا ہے کہ سائب رضی اللہ عنہ نے اکیس کہا تھا۔“

صاف ظاہر ہے کہ یزید بن خصیفہ تردد و شک میں پڑ گئے اور کہا کہ مجھے لگتا ہے کہ ہمارے استاذ سائب رضی اللہ عنہ نے اکیس کہا تھا۔

ملاحظہ کریں کہ کہاں محمد بن یوسف کا بباگ و بل اور پورے وثوق اور اعتماد کے ساتھ گیارہ کی تعداد بیان کرنا، اور ساتھ ہی اکیس کے عدد کی سختی سے تردید کرنا، اور کہاں یزید بن خصیفہ جن کی حالت یہ ہے کہ مخالف کی بیان کردہ تعداد پر انگلی اٹھانا تو دور کی بات خود اپنی بیان کردہ تعداد پر انہیں اطمینان نہیں ہے۔

اس صورت حال سے یہ حقیقت پوری طرح آشکارا ہو جاتی ہے کہ سائب رضی اللہ عنہ سے جو تعداد محمد بن یوسف نے نقل کی ہے وہ درست ہے، اور یزید بن خصیفہ نے جو تعداد بیان کی ہے وہ ان کے حافظہ کی کوتاہی اور غفلت کا نتیجہ ہے۔ بالخصوص جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یزید بن خصیفہ کی یہ صرف واحد غلطی نہیں ہے بلکہ اور بھی متعدد روایات کے بیان میں ان سے سہواً ہے، جس کی بنا پر بعض محدثین نے ان کے حافظہ پر قدغن کیا ہے اور انہیں وہم، سوء حفظ اور اپنے شریک درس ساتھیوں سے الگ تھلگ روایات بیان کرنے سے متصف کیا ہے تو یہ بات قطعیت تک پہنچ جاتی ہے کہ اس روایت میں غلطی کا صدور انہیں کی طرف سے ہوا ہے اور محمد بن یوسف کا بیان سو فی صد درست ہے۔

☆ تحقیق کے بعد اسماعیل بن امیہ

کی طرف سے اس روایت کا بیان:

اسماعیل بن امیہ نے جب محمد بن یوسف سے تراویح کا یہ واقعہ

استعمال نہ کرتے۔

رہی یہ بات کہ اس حدیث کو سنتے وقت کیا واقعی ابن عباد سے غلطی ہوئی ہے، یہ الگ مسئلہ ہے، بعض محدثین نے امام دارقطنی رحمہ اللہ کے اس قول سے اتفاق کیا ہے، لیکن بعض اہل علم نے عدم اتفاق کا اظہار کیا ہے، لیکن اس تعبیر پر کسی نے گرفت نہیں کی ہے کہ کوئی راوی سننے میں غلطی کیسے کر سکتا ہے؟ یہی وجہ کہ جس نے بھی غلطی کی نفی کی ہے اس نے ابن عباد کی متابعت پیش کی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ زیر بحث روایت میں اکیس کا عدد یزید بن خصیفہ نے ہی سنا ہے اور ان کے سننے میں غلطی ہوئی ہے۔

☆ محمد بن یوسف نے جواب کے آخر میں جو کہا:

”أَوَقُلْتُ لِأَحَدِي وَعَشْرِينَ؟“

”کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟“

یہاں ”أَوْ“ واو کے زبر کے ساتھ ہے جو استفہام کے لئے آتا ہے۔ جیسے قرآن میں درجنوں مقامات پر ہے:

”أَوَلَمْ يَرَوْا۔۔۔“ کیا ان لوگوں نے دیکھا نہیں۔۔۔

؟؟ مثلاً ملاحظہ کریں: سورة الرعد (۱۳/۴۱)

اور یہاں یہ استفہام، استفہام انکاری ہے۔

☆ اور ”لِأَحَدِي وَعَشْرِينَ؟“ میں ”لام“ یہ زبر کے ساتھ لام تاکید نہیں ہے، کیونکہ لام تاکید جس پر دخل ہوتا ہے اسے منصوب یا مجرور نہیں کرتا جب کہ ”أَحَدِي وَعَشْرِينَ“ یہاں لام کے سبب مجرور ہے، پتہ چلا یہ ”لام“ یہاں زیر کے ساتھ ہے اور لام جارہ ہے۔

الغرض محمد بن یوسف نے جواب میں اکیس کی تعداد کا سختی سے انکار کیا اور اسے یزید بن خصیفہ کا وہم قرار دیا ہے۔

☆ یزید بن خصیفہ سے سوال:

اسماعیل بن امیہ نے جب یہ سنا کہ یزید بن خصیفہ ایسا بیان کرتے ہیں، تو بعد میں تحقیق کی غرض سے ان کے پاس بھی پہنچے اور رکعات کی تعداد کے بارے میں پوچھتا چھ کی۔

☆ یزید بن خصیفہ کا جواب:

ابن بکر النیسابوری: ق ۱۳۵/ب

یعنی اسماعیل بن امیہ، محمد بن یوسف کے جواب کے ابتدائی الفاظ جو یزید بن خصیفہ سے متعلق تھے، انہیں نقل کر کے فوراً ہی، یزید بن خصیفہ سے اپنی پوچھ تاچھ بیان کر دیتے، اور پھر محمد بن یوسف کے جواب کا بقیہ حصہ بھی یہ کہہ کر مکمل کرتے:

”قال محمد أَوْ قُلْتُ لِأَحَدِي وَعَشْرِينَ؟“ محمد بن یوسف نے کہا: کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟“

یہ ہے اس روایت کی پوری تفصیل جس نے اس حقیقت سے پردہ اٹھا دیا کہ سائب رضی اللہ عنہ سے اکیس کی تعداد نقل کرنے میں یزید بن خصیفہ سے غلطی ہوئی، اور صحیح تعداد گیارہ ہی ہے جیسا کہ محمد بن یوسف نے نقل کیا۔

یہ روایت سامنے آنے کے بعد بعض احناف بری طرح بوکھلا گئے، اس لئے انہوں نے حسب عادت اس روایت میں بھی لفظی اور معنوی تحریف کرنے کی ناکام کوشش کی جس کی تردید ہم اگلی سطور میں پیش کرتے ہیں۔

محمد بن یوسف کی روایت میں

لفظی و معنوی تحریف کی کہانی:

﴿﴾ کیا اسماعیل بن امیہ نے اپنے استاد

محمد بن یوسف کی غلطی پر ٹوکا؟

اس روایت میں معنوی تحریف کرتے ہوئے سب سے پہلے یہ کہا گیا کہ جب محمد بن یوسف نے گیارہ کی تعداد بیان کی تو ان کے شاگرد اسماعیل نے ٹوک دیا!

اگر یہ ٹوکنا اس معنی میں لیا جائے کہ روک کر استفسار کیا تو یہ درست ہے لیکن تحریف کرنے والے یہاں ٹوکنا بول کر یہ مراد لیتے ہیں کہ غلطی پر گرفت کی، جب کہ یہ سراسر خلاف حقیقت ہے، کیونکہ اسماعیل نے غلطی پر نہیں ٹوکا تھا بلکہ صرف سوال کیا تھا۔ اس کی وضاحت باقی میں ہو چکی ہے۔

اور اس کی وجہ ہم بتلا چکے ہیں کہ محمد بن یوسف کے حوالے

سنا، اور پھر یزید بن خصیفہ سے بھی پوچھ تاچھ کر لی، تو اس کے بعد جب یہ اپنے شاگردوں سے اس واقعہ کو بیان کرتے، تو محمد بن یوسف ہی کی روایت بیان کرتے تھے۔ اور جب محمد بن یوسف سے اپنا سوال و جواب نقل کرتے، تو محمد بن یوسف کے جواب کے بیچ میں جملہ معترضہ کے طور پر یزید بن خصیفہ سے اپنی پوچھ تاچھ بھی شامل کر کے بیان کر دیتے تھے۔

چنانچہ جب اسماعیل بن امیہ نے اپنے استاد محمد بن یوسف سے رکعات کی تعداد کی بابت دریافت کیا تھا تو محمد بن یوسف کا جواب یہ تھا: ”قال: لقد سمع ذالك من السائب بن يزيد، ابن خصيفة، أَوْ قُلْتُ لِأَحَدِي وَعَشْرِينَ؟“

”محمد بن یوسف نے کہا: اس طرح کی بات یزید بن خصیفہ نے ہی سائب رضی اللہ عنہ سے سنی ہے، کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟“ (فوائد ابن بکر النیسابوری: ق ۱۳۵/ب)

اس جواب میں یہ تھا کہ اکیس کی تعداد یزید بن خصیفہ نے ہی سنی ہے، جس کی بناء پر یزید بن خصیفہ سے بھی اسماعیل بن امیہ نے پوچھ تاچھ کی تھی، اس لئے اسماعیل بن امیہ، بعد میں جب محمد بن یوسف کا یہ جواب نقل فرماتے، تو یزید بن خصیفہ کے حوالے والے جملے کے بعد، یزید بن خصیفہ سے اپنی پوچھ تاچھ بھی شامل کر کے، محمد بن یوسف کا جواب اس طرح بیان کرتے:

قال: لقد سمع ذالك من السائب بن يزيد، ابن خصيفة- فسألت يزيد بن خصيفة، فقال: حسبك أن السائب قال: أحد وعشرين- قال محمد: ”أَوْ قُلْتُ لِأَحَدِي وَعَشْرِينَ؟“

محمد بن یوسف نے کہا: اس طرح کی بات یزید بن خصیفہ نے ہی سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے سنی ہے۔ اسماعیل بن امیہ کہتے ہیں کہ: پھر میں نے یزید بن خصیفہ سے اس بارے میں سوال کیا تو انہوں نے کہا: مجھے لگتا ہے کہ سائب بن یزید ؓ نے اکیس کہا تھا۔ محمد بن یوسف نے کہا: کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟۔ (فوائد

یہ ساری باتیں اس بات کی دلیل ہیں کہ یہ بیان کرنے والا کسی خاص مقام و مرتبہ کا حامل نہ تھا، یہی وجہ ہے کہ اسماعیل نے اپنے استاذ سے اکیس رکعات کی بابت استفسار ہی کیا ہے، نہ کہ ان کی اصلاح کے لئے ان کو ٹوکا ہے۔

❦ کیا محمد بن یوسف نے گیارہ کی تعداد

کو یزید بن خصیفہ کی طرف منسوب کیا؟

دوسری تحریف کرتے ہوئے یہ کہا گیا کہ، محمد بن یوسف نے گیارہ کی تعداد کو یزید بن خصیفہ کی طرف منسوب کیا، چنانچہ تحریف کرنے والوں نے کہا کہ جب محمد بن یوسف کے شاگرد نے اکیس کی تعداد کا ذکر کیا تو اس پر محمد بن یوسف نے کہا کہ جو میں بیان کرتا ہوں یعنی گیارہ کی تعداد، یہی تعداد یزید بن خصیفہ بھی بیان کرتے، جا کر ان سے پوچھ لو!

اس تحریف کا پردہ چاک کرنے کے لئے ایک بار پھر سے اسماعیل اور ان کے استاذ محمد بن یوسف کا سوال و جواب ملاحظہ کر لیں:

اسماعیل بن امیہ کا سوال تھا:

”قلت: أو واحد وعشرين؟!“

”اسماعیل بن امیہ نے پوچھا: یا اکیس رکعات؟؟“

محمد بن یوسف کا جواب تھا:

”قال: لقد سمع ذالك من السائب بن يزيد، ابن خصيفة“

”اس طرح کی بات یزید بن خصیفہ نے ہی سائب رضی اللہ عنہ سے سنی ہے۔“

ملاحظہ کریں سوال میں صرف ”اکیس“ کی تعداد کا ذکر ہے۔ اور محمد بن یوسف نے ”ذالک“ (اسے) کہہ کر، اکیس کی تعداد ہی کو یزید بن خصیفہ کی طرف منسوب کیا!

لیکن تحریف کرنے والوں نے یہ شوشہ چھوڑا کہ ”ذالک“ اسم اشارہ ہے جو دور کے لئے آتا ہے، اس لئے ہم نے دور والا عدد یعنی

سے کسی نے یہ غلط بیانی کر دی کہ انہوں نے اکیس کی تعداد بیان کی ہے، اس شخص کا کسی نے نام نہیں بتایا ہے، امام عبدالرزاق کی روایت میں ”وغیرہ“ کے ذریعہ محض اس کا حوالہ ہے۔

چونکہ محمد بن یوسف کے حوالے سے اکیس بیان کرنے والے کی کوئی خاص وقعت نہ تھی، اس لئے جب اسماعیل نے اس بارے میں محمد بن یوسف سے سوال کیا تو اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا کیونکہ یہ بد نصیب اس قابل نہیں تھا۔

اجماع کے مضمون نگار نے لکھا:

”اور اس قدر یقینی طور پر پہنچا کہ اس کے خلاف سننے سے حیرانی ہو یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ ان کے پاس معتبر ثقہ راوی سے محمد بن یوسف کی ۲۱ والی روایت پہنچی ہو“۔ (الاجماع: شمارہ: ۱، ص: ۶۱۱)

عرض ہے کہ حیرانی کی وجہ یہ نہیں تھی کہ محمد بن یوسف نے گیارہ کیوں بیان کر دیا؟ بلکہ حیرانی کی وجہ یہ بات تھی کہ انہیں کے حوالے سے کسی نے اکیس کی تعداد کیوں بیان کی ہے؟ اور یہ بیان کرنے والے کی کوئی حیثیت ہی نہ تھی اسی لئے اسماعیل بن امیہ نے اس کا حوالہ تک نہیں دیا۔ لہذا یہ کہنا کہ ”معتبر ثقہ راوی سے محمد بن یوسف کی ۲۱ والی روایت پہنچی ہو“ محض خام خیالی ہے۔ ذرا کتب احادیث چھان ماریے اور بتائیے کہ محمد بن یوسف سے کس ثقہ راوی نے اکیس کی تعداد نقل کی ہے؟

بالخصوص جبکہ محمد بن یوسف نے سختی کے ساتھ انکار کرتے ہوئے یہ بھی کہا ہے: ”أَوَ قُلْتَ لِأَحَدِي وَعَشْرِينَ؟“، ”کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟“

مطلب انہوں نے اکیس کی تعداد کبھی بیان ہی نہیں کی۔

مزید یہ دیکھیں کہ محمد بن یوسف نے جب یہ کہا کہ اکیس کی تعداد تو یزید بن خصیفہ بیان کرتے ہیں تو اسماعیل، ان کے پاس پہنچ گئے لیکن جس بندے نے محمد بن یوسف کے حوالے سے اکیس کی عدد بیان کی تھی اس کا نہ نام لیا اور نہ ہی اس کے پاس پوچھ تاچھ کے لئے گئے۔

اس سے جڑا ہوا ہے۔ اس لئے ”لباس الثَّقَوٰی“ سے بھی پہلے جو چیز مذکور ہے یعنی اور دور ہے، وہ یہاں ”ذالک“ کا مشار الیہ ہوگی، کیونکہ ”ذالک“ دور کے لئے آتا ہے۔

تو بتائیے اس شخص کے احق اور جاہل ہونے میں کوئی شبہ ہے؟ دراصل ”لباس الثَّقَوٰی“ کا ”ذالک“ سے پہلے آجانا ہی دور کے معنی میں ہے۔

اس لئے ”ذالک“ سے پہلے جتنی بھی چیزیں ہوں گی وہ سب دور کی مانی جائیں گے اور ”ذالک“ سے مراد وہ چیز ہوگی جو اس کے سب سے زیادہ قریب ہوگی۔

لیکن مضمون نگار کی جہالت دیکھئے کہ دور کا مطلب یہ بتا رہے کہ جو چیز ”ذالک“ سے پہلے ذکر ہو کر بھی سب سے دور مذکور ہے۔ سبحان اللہ!

یہ خود ساختہ احتمال کہ محمد بن یوسف نے جس تعداد کو یزید بن خصیفہ کی طرف منسوب کیا ہے وہ گیارہ کی تعداد بھی ہو سکتی ہے، اسے سب سے پہلے دکتور قالمی صاحب کے ذہن نے تراشا ہے اور انہیں کے مضمون کو دیکھ کر تحریف کرنے والوں نے پوری تحریفی کارروائی انجام دی ہے۔

لیکن یہی دکتور قالمی صاحب فرماتے ہیں:

”وإما أنه سمع ذالک العدد الذی ذکره إسماعیل بن أمیة أى أحد وعشرين؛ وهذا أظهر للإشارة إلى أقرب مذکور“۔

”اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ محمد بن یوسف نے یزید بن خصیفہ کی طرف جس تعداد کے سننے کی نسبت کی ہے وہ وہی تعداد ہو جسے اسماعیل بن امیہ نے (اپنے سوال میں) ذکر کیا ہے اور وہ اکیس کی تعداد ہے، اور یہی ظاہر ہے کیونکہ یہ سب سے قریب مذکور ہے“ دیکھئے: (نیٹ پر موجود دکتور قالمی صاحب کا مقالہ: فصل الخطاب فی بیان عدد رکعات صلاة التراويح فی زمن عمر بن الخطاب)

ملاحظہ فرمائیں تحریف کرنے والوں کے مسیحا بھی اعلان

گیارہ کو مراد لیا ہے۔

حالانکہ یہاں ”ذالک“ ایک سوال کے جواب میں کہا گیا ہے، اور اس سوال میں صرف ایک ہی عدد ”واحد وعشرين“ یعنی ”اکیس“ کا ذکر ہے، جیسا کہ ہم اوپر سوال جواب نقل کر چکے ہیں، لہذا لازمی اور قطعی طور پر اس کا مشار الیہ اکیس کی تعداد ہی ہے۔ کیونکہ سوال میں کوئی دوسرا عدد سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔

اور تحریف کرنے والوں نے جو کہا کہ:

”استاذ (محمد بن یوسف رحمہ اللہ) کا جملہ جو پہلے ہے، اس میں گیارہ ہے، اور شاگرد (اسماعیل بن امیہ) کا جملہ جو بعد میں ہے، اس میں اکیس ہے (اور پہلے ہم بتا چکے ہیں کہ ذالک سے دور کی طرف اشارہ ہوتا ہے) لہذا یہاں بھی گیارہ کی طرف اشارہ ہے (اس لئے کہ وہ اکیس کے مقابلے میں دور ہے) (الاجماع: شمارہ: ۱۵: ۷۵)

یہ عربی زبان اور نحو کے قواعد سے نابلد ہونے کا ثبوت ہے، کیونکہ قطع نظر اس کے کہ ”ذالک“ قریب کے لئے بھی آتا ہے، یہ جب کلام میں بعید (دور) ہی کے لئے بھی آتا ہے تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ مشار الیہ اس لفظ (ذالک) کے بعد نہیں، بلکہ اس سے پہلے ہے۔

مثلاً قرآن میں ہے:

”وَلِبَاسُ الثَّقَوٰی ذَالِکَ خَیْرٌ“۔

اور لباس پر ہییز گاری کا وہ سب سے بہتر ہے۔ (الأعراف سورہ (۷) آیت (۲۶) ترجمہ: محمود الحسن)

اس آیت میں اسم اشارہ ”ذالک“ ہے اور اس کا مشار الیہ ”لباس الثَّقَوٰی“ ہے جو اس سے پہلے ہے اور اس کے اتنا قریب ہے کہ بالکل اس سے جڑا ہوا ہے۔

اب یہاں کوئی کہے کہ ہم ”لباس الثَّقَوٰی“ کو ”ذالک“ کا مشار الیہ نہیں مان سکتے کیونکہ وہ تو اس سے بالکل قریب ہے بلکہ

اس کا مطلب یہی یہی ہے کہ وہ اکیس رکعات کی تعداد کے انکار ہی ہیں، اور خود پر یہ تہمت ناقابل برداشت سمجھتے ہیں۔ اور یہ دنیا جانتی ہے کہ جب کسی معصوم پر کوئی تہمت لگا دے تو وہ قسم کھا کر یا پوری تاکید سے برأت کا اظہار کرتا ہے۔

اس طرح اس تاکیدی اسلوب سے بھی یہی بات ثابت ہوئی کہ محمد بن یوسف کی طرف اکیس رکعات کی نسبت محض ایک بہتان ہے اور انہوں نے سختی کے ساتھ اس سے برأت ظاہر کر دی ہے والحمد للہ۔

❦ کیا محمد بن یوسف نے یزید بن

خصیفہ کے سماع کو صحیح قرار دیا ہے؟

تحریف کرنے والوں نے خود تو یہ بات تسلیم نہ کی کہ محمد بن یوسف نے اکیس کی تعداد، یزید بن خصیفہ کی طرف منسوب کی ہے، لیکن چونکہ ہم یہی مانتے ہیں جیسا کہ الفاظ حدیث بالکل صریح اور واضح ہیں، اس لئے تحریف نگاروں نے سینہ زوری کرتے ہوئے اس مفہوم میں بھی یہ دعویٰ کیا کہ محمد بن یوسف نے ”لقد سمع۔“ یعنی ”لام“ اور ”قد“ کی تاکید استعمال کرتے ہوئے پوری تاکید کے ساتھ کہا ہے کہ یزید بن خصیفہ نے اکیس کی تعداد سنی ہے، یعنی محمد بن یوسف نے یزید بن خصیفہ کے سماع کو پوری تاکید کے ساتھ صحیح بتلایا ہے۔

عرض ہے کہ پیچھے یہ وضاحت گزر چکی ہے کہ محمد بن یوسف نے سماع کی نسبت یزید بن خصیفہ کی طرف کی ہے اور اسی پر زور دیا ہے، لیکن ان کے سماع کو صحیح نہیں کہا ہے بلکہ اس کے غلط ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

مضمون نگار نے یہ بھی اعتراض کیا ہے کہ ہم نے ”لام“ اور ”قد“ کی تاکید کا ترجمہ کیوں نہیں کیا، عرض ہے کہ یہ ساری تاکید، یزید بن خصیفہ کی طرف اکیس کے سماع کی نسبت کے لئے ہے، نہ کہ نفس سماع کی صحت کے لئے، یہاں ”لام“ اور ”قد“ کے بعد صرف ایک لفظ نہیں بلکہ پورا جملہ ہے۔ یعنی سارا زور اس پر ہے

فرما رہے ہیں کہ ظاہر یہی ہے کہ محمد بن یوسف کی مراد اکیس کی تعداد ہے کیونکہ یہ ”ذالک“ سے پہلے سب سے اقرب مذکور ہے۔

علاوہ بریں یہاں اقرب اور ابعد کی بات کرنی ہی فضول ہے کیونکہ محمد بن یوسف نے مذکورہ بات ایک سوال کے جواب میں ہی کہی، اور سوال میں صرف ایک ہی عدد ”اکیس“ کا ذکر ہے، اس لئے مشار الیہ قطعی و لازمی طور پر یہی عدد ہے۔

حیرت ہے کہ جب سوال میں سرے سے دوسری کسی عدد کا ذکر ہی نہیں ہے، تو نہ جانے کس عقل و منطق سے اقرب و ابعد کی بحث چھیڑی جا رہی ہے۔

اجماع کے مضمون نگار نے اپنی اس تحریف کی اپنے زعم میں دو وجہ بتائی، ایک اشارہ والی، اور دوسری یہ کہ محمد بن یوسف نے یزید بن خصیفہ کو اپنا سپورٹر بتایا ہے۔ (الاجماع: شمارہ ۱، ص: ۷۵)

حالانکہ دوسری بات پہلی بات کا نتیجہ ہے، یعنی پہلے جب ذالک کا مشار الیہ طے کرنے میں غلطی کی تو اس غلطی کا وہی نتیجہ سامنے آیا جسے مضمون نگار نے دوسری وجہ بنا کر پیش کیا ہے۔ اس لئے جب پہلی بات باطل ثابت ہو گئی تو اس سے نکلا ہوا نتیجہ بھی باطل ہو گیا۔ والحمد للہ۔

آگے مضمون نگار نے باطل بنیاد پر نکالے گئے باطل نتیجے کی تشریح کرتے ہوئے یہ بتایا کہ محمد بن یوسف نے قسم کھا کر تاکید کے ساتھ کہا ہے کہ یہ بات یزید بن خصیفہ نے کہی ہے۔ (الاجماع: شمارہ ۱، ص: ۷۶)

عرض ہے کہ محمد بن یوسف کے جملے میں قسم نام کی کوئی چیز ہے ہی نہیں یہ بھی تحریف گروں کی تحریف کا حصہ ہے، مزید یہ کہ یہ قسم ہو یا تاکید ہو یہ سب محض اس لئے کہ محمد بن یوسف کہنا چاہتے ہیں کہ یہ بات میں نے نہیں بلکہ یزید بن خصیفہ نے کہی ہے۔ جیسا کہ پہلے ہم اس کی وضاحت کر چکے ہیں۔ (اسی مضمون کا صفحہ ۴۸ دیکھئے)

بلکہ ہم مضمون نگار ہی کے اسلوب میں کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ یہاں محمد بن یوسف پوری تاکید کے ساتھ اپنی بات کہہ رہے ہیں

مضمون نگار نے آگے لکھا:

”یہ معنی لینے کی وجہ سے جب کفایت اللہ صاحب پر یہ اعتراض ہوا کہ آپ صحابی کے حافظہ پر کلام کر رہے ہو، تو کہنے لگے محمد بن یوسف نے یہاں صرف یہ کہا ہے کہ ایسا ابن خسیفہ نے سنا ہے لیکن یہ ہرگز نہیں کہا ہے کہ صحیح طور پر سنا ہے، عجیب بے ٹکی بات ہے، کیا جب بھی کوئی راوی کسی کے حدیث سننے کا تذکرہ کرتا ہے تو کیا یہ بھی کہتا ہے اس نے صحیح سنا ہے، کیا بخاری و مسلم کی سند میں ہر راوی اپنے استاد کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ انہوں نے فلاں سے سنا ہے اور صحیح سنا ہے۔“ (الاجماع: شمارہ ۱۱، ص: ۷۷)

عرض ہے کہ بخاری و مسلم کی سندوں میں جب کوئی راوی اپنے استاد کا سماع ذکر کرتا ہے تو اس سماع کو کسی دوسرے راوی کے سماع کے خلاف ذکر نہیں کرتا ہے، لیکن یہاں محمد بن یوسف نے سائب رضی اللہ عنہ سے اپنا ایک سماع ذکر کیا ہے اور پورے وثوق اور اعتماد کے ساتھ ذکر کیا ہے، پھر اس کے خلاف یزید بن خسیفہ کا سماع ذکر کیا ہے۔ یہاں سیاق و سباق کی طرح عیاں کرتا ہے کہ محمد بن یوسف اپنے سماع کے خلاف یزید بن خسیفہ کے سماع کو غلط بتلا رہے ہیں۔

اور ماقبل میں ہم واضح کر چکے ہیں کہ جس طرح بولنے، لکھنے، پڑھنے میں غلطی ہو جاتی ہے، اسی طرح سننے میں بھی غلطی ہو جاتی ہے، انسان جب غفلت کا شکار ہو، یا اس کا ذہن پوری طرح سے حاضر نہ ہو، تو وہ کچھ کا کچھ سن لیتا ہے، اور آج کے دور میں تو یہ چیز اس قدر عام ہے کہ شاید ہی کوئی انسان ہو، جس کے سامنے کبھی کوئی ایسا موقع نہ آیا ہو، کہ اس کے سامنے کہا گیا کچھ، لیکن اسے کچھ اور ہی سنائی دیا۔ بالخصوص جب کبھی گئی چیز ایسی ہو، کہ اس سے ملتی جلتی چیز پہلے بھی ذہن میں آتی رہی ہو، ایسے مواقع پر ذرا سی غفلت بھی، قوت سماعت کو دھوکہ دے جاتی ہے۔

اس بات کو ہم امام دارقطنی کے ایک کلام سے بھی واضح کر چکے ہیں کہ ایک روایت پر کلام کرتے ہوئے امام دارقطنی (المتوفی:

کہ یہ سماع یزید بن خسیفہ کا ہے، اس لئے ہم ترجمہ میں زور اور تاکید اسی نسبت کے ساتھ رکھا ہے اور یوں کہا ہے کہ ”اس طرح کی بات“ یزید بن خسیفہ نے سنی ہے۔

اور لطف کی بات یہ ہے کہ تحریف کرنے والوں نے خود یہ معنی تراشا ہے کہ محمد بن یوسف نے جس تعداد کے سماع کی نسبت یزید بن خسیفہ کی طرف کی ہے وہ ”گیارہ“ ہے۔ لیکن جب اسماعیل نے یزید بن خسیفہ سے پوچھا تھا کہ تو انہوں نے اکیس کی تعداد کے بارے میں اظہار خیال کیا۔ یعنی ان لوگوں کی نظر میں محمد بن یوسف نے جو بات ”لام“ اور ”قد“ کی تائید کے ساتھ کہی تھی وہ پوری کی پوری غلط ہے۔ سبحان اللہ!

ایک طرف تو یہ سینہ زوری کہ ”لام“ اور ”قد“ سمیت محمد بن یوسف کی پوری بات ہی کو غلط ٹھہرا رہے ہیں اور دوسری طرف یہ کٹھ جتتی کہ محمد بن یوسف نے ”لام“ اور ”قد“ کے ساتھ سماع کی نسبت، یزید بن خسیفہ کی طرف کی ہے اس لئے وہ اس سماع کو بھی صحیح مان رہے ہیں، ایسے چہ بولالعی است!

اس کٹ جتتی کے بل بوتے مضمون نگار نے آگے لکھا:

”اس سے صحابی رسول کے حافظے پر سوال اٹھنے لگے گا کہ انہوں نے حضرت عمر کے زمانہ میں پڑھی جانے والی نماز تراویح کی رکعات کی تعداد کسی کو گیارہ رکعت بتلائی اور کسی کو اکیس۔“ (الاجماع: شمارہ ۱۱، ص: ۷۷)

عرض ہے کہ سوال صحابی رسول کے حافظے پر نہیں بلکہ سوال یزید بن خسیفہ کے حافظے پر اٹھے گا کہ جب محمد بن یوسف نے پورے وثوق کے ساتھ صحابی سے گیارہ رکعت سنی ہے، تو یزید بن خسیفہ نے اکیس کیسے سن لیا؟ ظاہر ہے کہ یہ تعداد سننے میں ان سے غلطی ہوئی اور ان کے حافظے نے کوتاہی کی ہے اور کئی مقامات پر ان سے اس طرح کی چوک ہوئی ہے یہی وجہ ہے کہ باقاعدہ محدثین نے ان کے حافظہ پر سوال اٹھایا ہے اور انہیں برے حافظہ والا، وہم کا شکار ہونے والا، اور منکر الحدیث کہا ہے کما مضی۔

(۳۸۵) نے کہا:

”وهذا وهم فيه ابن عباد على الدرر اوردى، عن حميد حين سمعه ابن عباد منه“۔

”حمید کے طریق سے، الدرر اوردی سے اس روایت کو جس وقت ابن عباد نے سنا، اس وقت وہم کے شکار ہو گئے۔ (الابواب والاتباع للدارقطنی: ص: ۳۶۱)

ملاحظہ فرمائیں یہاں امام دارقطنی رحمہ اللہ، در اوردی سے ابن عباد کا سماع ذکر کر رہے ہیں اور پھر اسے غلط بتلا رہے ہیں، اور یہاں امام دارقطنی نے ابن عباد کے سماع کو غلط اسی وجہ سے کہا کیونکہ ان کی نظر میں دوسرے رواۃ کا سماع ان کے سماع سے مختلف تھا۔

معلوم ہوا کہ راوی کا مطلق سماع ذکرنا ایک چیز ہے اور کسی کے مخالف کسی کا سماع ذکرنا دوسری چیز ہے، یہاں محمد بن یوسف نے اپنے سماع کے خلاف یزید بن خصیفہ کا سماع ذکر کیا ہے، اور حفظ وضبط میں محمد بن یوسف کا پلڑا بھاری ہے، اس لئے ان کے سماع ہی کو ترجیح دی جائے گی اور یزید بن خصیفہ کا سماع مردود قرار پائے گا۔

بالخصوص جبکہ خود یزید بن خصیفہ کو بھی اپنے سماع پر اطمینان اور شرح صدر نہیں ہے کیونکہ جب یزید بن خصیفہ نے ان سے پوچھا تو انہوں نے ”حسبت“ کے ذریعہ اظہار خیال فرمایا۔ یعنی یہ کہا کہ میرا گمان ہے کہ سائب نے اکیس کہا تھا، اب وثوق و یقین کے برخلاف ظن و تخمین والی بات کون سنے گا؟

اجماع کے مضمون نگار نے ابن خصیفہ کے قول ”حسبت“ (میرا خیال) سے متعلق یہ صفائی دی ہے کہ اور بھی کئی احادیث میں بعض رواۃ نے کسی جملے کو اسی طرح گمان کے صیغے سے بیان کیا ہے تو کیا ان کی احادیث بھی رد کردی جائیں۔ (ماصل از الاجماع: شمارہ: ۸۱ ص: ۷۷ تا ۸۱)

عرض ہے کہ یہ کس نے کہا کہ ہر گمان مردود ہوگا، بے شک

ہر گمان رد نہیں ہوگا لیکن بعض گمان نہ صرف یہ کہ قابل تردید ہوتا ہے بلکہ بعض گمان گناہ بھی ہوتا ہے۔

معارض نے جو مثالیں پیش کی ہیں ان میں سے کسی بھی مثال میں راویوں کے گمان کے خلاف کوئی بات نہیں کہی گئی ہے لیکن یہاں صورت حال یہ ہے کہ یزید بن خصیفہ کا گمان محمد بن یوسف کے وثوق و یقین کے خلاف ہے، لہذا ایسا گمان جو یقین کے مقابل ہو وہ بلاشبہ قابل رد ہوگا۔

آگے معترض کی بے نیکی ملاحظہ ہو فرماتے ہیں:

”اسماعیل بن امیہ جنہوں نے محمد بن یوسف کو ۱۱ رکعات بیان کرنے پر ٹوکا تھا، انہوں نے بھی یزید بن خصیفہ کو ”حسبت“ اور ”اکیس رکعات“ کہنے پر نہیں ٹوکا“۔ (الاجماع: شمارہ: ۷۷، ص: ۷۷ تا ۸۱)

اللہ کے بندے! جو شخص خود ہی ”حسبت“ کی زبان میں بات کر رہا ہے بھلا اسے ٹوکنے کی کیا ضرورت ہے؟ نیز اسماعیل بن امیہ ان کے حلقہ درس میں بیٹھ کر ان کی روایت نہیں سماعت فرما رہے تھے کہ ٹوکتے بلکہ ان کے متعلق ایک بات سنی تھی وہی ان سے پوچھنے گئے تھے، جس کے جواب میں ان کے پاس جو کچھ تھا وہ ”حسبت“ کے لباس میں باہر آیا، اب بھلا اس میں ٹوکنے کی حاجت ہی کیا ہے؟

یاد رہے کہ ماقبل میں ہم واضح کر چکے ہیں اسماعیل بن امیہ نے اپنے استاد محمد بن یوسف کو بھی غلطی پر نہیں ٹوکا تھا، بلکہ محض استفسار کے لہجے میں سوال کیا تھا۔

مضمون نگار نے دوسرے طرق سے یزید بن خصیفہ کی روایت کا حوالہ دیکر یہ بتایا ہے کہ یزید بن خصیفہ نے بھی دوسرے مواقع پر بغیر شک کے بیان کیا ہے۔

عرض ہے کہ:

یہ کوئی نہیں کہتا کہ یزید بن خصیفہ یا محمد بن یوسف روایت بیان کرتے وقت شک کا اظہار کرتے تھے۔ بلکہ جو بات کہی جا رہی

محمد بن یوسف نے کسی شک کا اظہار نہیں کیا بلکہ پورے وثوق و یقین اور اعتماد سے گیارہ رکعات ہی کی تعداد بتلائی ہے۔ اس لئے یہ بھی ایک وجہ ہے جس کی بنا پر محمد بن یوسف کے مقابلے میں یزید بن خصیفہ کا بیان ناقابل اعتبار ہے۔

❦ کیا اسماعیل نے یزید بن خصیفہ کے

جواب سے محمد بن یوسف کو آگاہ کیا؟

تحریف کرنے والوں نے یہ کہانی بھی بنائی ہے کہ اسماعیل نے جب یزید بن خصیفہ سے سوال کیا اور ان کا جواب معلوم کیا تو واپس آ کر محمد بن یوسف کو بھی اس سے آگاہ کیا۔

اس من گھڑت کہانی کا روایت کے اندر دور دور تک کوئی نام و نشان نہیں ہے، بلکہ ماقبل میں وضاحت کی جا چکی ہے کہ اسماعیل بن امیہ بعد میں جب اپنے شاگردوں کو یہ روایت سناتے تو روایت کے بعد آخر میں اپنے دونوں استاذوں سے اپنے سوال و جواب کا بھی ذکر کرتے۔

لیکن یہ بات کسی جھوٹی روایت میں بھی نہیں ہے کہ اسماعیل بن امیہ نے یزید بن خصیفہ سے کئے گئے سوال و جواب کا تذکرہ بعد میں محمد بن یوسف سے کیا تھا۔

اور بھلا محمد بن یوسف کو اس کی ضرورت ہی کیا ہے کیونکہ انہیں تو پہلے سے معلوم ہے کہ یزید بن خصیفہ اس روایت میں غلطی کر کے اکیس کی تعداد بیان کرتے ہیں، بلکہ محمد بن یوسف کا یہ بیان سن کر ہی ان کے شاگرد اسماعیل یزید بن خصیفہ کے پاس گئے تھے۔

در اصل یہ کہانی اس لئے بنائی گئی ہے تاکہ محمد بن یوسف کے رجوع والی بات گھڑی جاسکے جس کی وضاحت آگے ملاحظہ کریں۔

❦ کیا محمد بن یوسف نے اپنی بیان

کردہ تعداد سے رجوع کر لیا؟

اسماعیل بن امیہ جب اس روایت کو بیان کرتے، تو اپنے استاذ محمد بن یوسف کے جواب کے بیچ میں بطور جملہ معترضہ، یزید بن خصیفہ سے اپنی پوچھ تاچھ بھی بتاتے تھے، جس کی تفصیل گزر چکی

ہے وہ یہ ہے کہ ان دونوں کی بیان کردہ تعداد کے بارے میں جب دونوں سے سوال ہوا تو ان دونوں میں سے صرف یزید بن خصیفہ نے اپنی بیان کردہ تعداد پر شک کا اظہار کیا جبکہ محمد بن یوسف نے سوال کرنے پر بھی کسی طرح کے شک و شبہ کا اظہار نہیں کیا۔ اس لئے محمد بن یوسف کی بات ہی معتبر ہے۔ مزید وضاحت ماقبل میں بھی ہو چکی ہے۔

بعض نے لکھا ہے:

”اصل بات تو یہ ہے کہ، ابن خصیفہ خود کوئی حدیث بیان نہیں کر رہے تھے بلکہ جب ابن امیہ نے محمد بن یوسف سے ۱۱ رکعت والی حدیث ان کو بتائی اور سوال کیا تو انہوں نے محمد بن یوسف کے بارے میں گمان لگایا اور کہا: ”حسبت أن السائب قال: إحدى وعشرين“ ”میرا خیال ہے کہ سائب (رضی اللہ عنہ) نے (ابن یوسف سے) فرمایا ۲۱ رکعت“

عرض ہے کہ:

یہ بات کوئی نہیں کہتا کہ یزید بن خصیفہ نے حدیث بیان کرتے وقت شک کا اظہار کیا ہے۔

بلکہ بات یہ ہے کہ جب اس بارے میں یزید بن خصیفہ سے سوال ہوا تو انہوں نے یقین کے ساتھ جواب نہیں دیا۔ بلکہ شک کے ساتھ جواب دیا۔ ان کا اس موقع پر شک کے ساتھ جواب دینا، اسی بات کو دلیل بناتے ہوئے اہل حدیث کہتے ہیں کہ یزید بن خصیفہ کو اپنی بیان کردہ تعداد پر پوری طرح سے وثوق نہیں تھا۔

جبکہ محمد بن یوسف سے بھی رکعات کے بارے میں سوال ہوا لیکن انہوں نے جواب میں کسی شک کا اظہار نہیں کیا ہے بلکہ پورے وثوق کے ساتھ گیارہ رکعات کی تعداد بتلائی ہے۔

بالفاظ دیگر یہ کہہ لیں کہ احادیث بیان کرتے وقت دونوں میں سے کسی نے شک کا اظہار نہیں کیا ہے۔

لیکن جب تعداد رکعات کے بارے میں دونوں سے سوال ہوا تو ان دونوں میں صرف یزید بن خصیفہ نے شک کا اظہار کیا جبکہ

اس بے تکلی بات پر مضمون نگار کو اتنا ناز تھا کہ اسے بولڈ کر کے لکھا ہے، اب ان کو کون سمجھائے کہ سوال کی ایک قسم سوال انکاری بھی ہے، جسے استفہام انکاری کہا جاتا ہے، اور اس طرح کے سوال کے انداز میں پورے یقین کے ساتھ بات کی جاتی ہے، یہاں پر سوال کی جو نوعیت ہے وہ سوال انکاری یعنی استفہام انکاری ہے، نہ کہ کسی طرح کا استفہام یا اضافہ علم کے لئے کوئی سوال ہے۔

مضمون نگار سے گزارش ہے کہ ذرا وقت نکال کر عربی قواعد کی کتابوں میں ”استفہام انکاری“ کی بحث پڑھ لیجئے۔

افسوس ہے کہ مضمون نگار نے سوال کی مذکورہ بے تکلی تشریح کرنے کے بعد اسی کے بل بوتے یہاں پر ”اَو“ کے سوالیہ ہونے سے انکار کر دیا اور لفظی تحریف کرتے ہوئے یہاں ”اَو“ کو واؤ پر زبر پڑھنے کے بجائے ساکن پڑھا، پھر اسے بل (بلکہ) کے معنی میں لے لیا، حالانکہ یہاں اس معنی کا سابقہ کسی بھی جملے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔

خود الاجماع کے مضمون نگار نے لکھا کہ:

”اور کہاں پر یہ ”اَو“ اور کہاں پر ”اَو“ پڑھنا ہے اس کو آگے پیچھے کا سینٹینس (جملہ) دیکھ کر معلوم کیا جاتا ہے۔“ (الاجماع: شمارہ: ۱، ص: ۸۲)

عرض ہے کہ آگے اور پیچھے کے تمام الفاظ کے ساتھ محمد بن یوسف کا جواب ملاحظہ فرمائیں:

قال: لقد سمع ذالك من السائب بن يزيد، ابن خصيفة، اَو قلت لاحدى وعشرين؟“

محمد بن یوسف نے کہا: اس طرح کی بات یزید بن خصیفہ نے ہی سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے سنی ہے، کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟ (فوائد ابی بکر النیسابوری: ج ۱، ص ۱۳۵ ب)۔

واضح رہے کہ اس جواب کے بیچ میں جملہ معترضہ کے طور پر اسماعیل بن امیہ نے جو بات بیان کی ہے وہ محمد بن یوسف کی نہیں ہے، جبکہ ”اَو“ یہ محمد بن یوسف کا کلام ہے اس لئے اس کو صرف

ہے۔

تحریف کرنے والوں نے اس روایت میں لفظی تحریف یہ کی ہے کہ محمد بن یوسف کے جواب کے آخری ٹکڑے کو ابتدائی حصے سے لفظاً اور معنیاً بالکل الگ کر دیا، چنانچہ محمد بن یوسف کے جواب کا آخری ٹکڑا استفہام انکاری (سوال انکاری) کی شکل میں یہ تھا:

”اَو قلت لاحدى وعشرين؟“ ”کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟“

یہاں ”اَو“ واو کے زیر کے ساتھ ہے جو استفہام (سوال) کے لئے آتا ہے۔ جیسے قرآن میں درجنوں مقامات پر ہے:

”اَوَلَمْ يَرَوْا۔۔۔“

کیا ان لوگوں نے دیکھا نہیں۔۔۔؟؟ (مثلاً ملاحظہ کریں: سورة الرعد ۱۳/۴۱)

اور یہاں اس کے ذریعہ جو استفہام (سوال) ہے وہ انکاری سوال ہے، جسے عربی میں استفہام انکاری کہا جاتا ہے۔

یعنی محمد بن یوسف اکیس رکعات والی بات کی سختی سے تردید کرنے کے لئے فرما رہے ہیں کہ: ”کیا میں نے اکیس رکعات کہا؟“، یعنی میں نے ایسا ہرگز بیان نہیں کیا ہے۔

یہاں مطلب کوئی سوال پوچھنا نہیں ہے، بلکہ سوال کے انداز میں ایک چیز کا سختی سے انکار کرنا مقصود ہے، ہم لوگ بھی اردو زبان میں اس طرح کے ”انکاری سوال“ کا استعمال کرتے رہتے ہیں، یہ بات بالکل عام فہم ہے۔

☆ لیکن الاجماع کے مضمون نگار کا مبلغ علم دیکھئے، فرماتے ہیں:

”اگر یہ ”اَو“ ہو تو اس صورت میں یہ سوال کے لئے ہوتا ہے۔۔۔ اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ جہاں سوال ہوگا وہاں یقین نہیں ہوگا، اس لئے کہ سوال ہوتا ہی وہاں جہاں شک ہو، یقینی بات معلوم نہ ہو، اگر کوئی بات یقینی طور پر معلوم ہو تو وہاں سوال کے کیا

معنی؟“ (الاجماع: شمارہ: ۱، ص: ۸۲)

اتنا حصہ ہی کافی تھا جتنا ہم نے نقل کیا۔
تنبیہ:

اجماع کے مضمون نگار نے محمد بن یوسف کی طرف باطل طور پر رجوع کی بات منسوب کرنے کے بعد یہ بھی کہا ہے کہ دکتور کمال قالمی نے بھی یہی بات کہی کہ محمد بن یوسف نے گیارہ کی تعداد بیان کرنے سے رجوع کر لیا ہے۔

حالانکہ دکتور قالمی پر یہ صریح بہتان ہے، انہوں نے ہرگز ایسی کوئی بات نہیں کہی ہے البتہ انہوں نے صرف یہ احتمال پیش کیا تھا کہ ہو سکتا ہے محمد بن یوسف نے گیارہ کی تعداد بتانے میں یزید بن خصیفہ کو اپنا ہمنوا ظاہر کیا ہو، لیکن اس احتمال کو بھی انہوں نے آگے خود ہی مرجوح قرار دے دیا ہے اور دوسرے احتمال کے بارے میں ”وہذا اظہر“ کہہ کر اسے ہی ترجیح دی۔ (اسی مضمون کا صفحہ 52) دیکھیں

الغرض یہ کہ محمد بن یوسف کا یہ جملہ ان کے مکمل جواب کا آخری حصہ ہے اور اس میں رجوع کی بات تو درکنار سختی سے اکیس رکعات کی تعداد کا انکار ہے۔

ان تمام باتوں کے ساتھ اس پر بھی غور کیجئے کہ محمد بن یوسف سے امام مالک سمیت چھ ثقہ شاگردوں نے صحیح سند سے گیارہ رکعات ہی نقل کی، بلکہ ایک اور شاگرد ابن اسحاق نے بھی معنوی طور پر یہی نقل کیا ہے۔

یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ محمد بن یوسف کی طرف رجوع کی نسبت محض ایک افتراء اور بہتان ہے۔

خلاصہ بحث یہ کہ اس روایت میں محمد بن یوسف نے گیارہ کی تعداد بیان کی ہے اور پورے وثوق کے ساتھ بیان کی ہے اور ساتھ ہی یزید بن خصیفہ کی بیان کردہ تعداد کی تردید بھی کر دی ہے، اور خود یزید بن خصیفہ بھی اپنی بیان کردہ تعداد پر اطمینان کا اظہار نہیں کر سکے۔ لہذا محمد بن یوسف کی گیارہ کی تعداد والی روایت اعلیٰ درجہ صحیح روایت ہے۔ واللہ۔

محمد بن یوسف ہی کے کلام سے جوڑ کر دیکھا جائے گا۔ اس بنا پر محمد بن یوسف کا پورا کلام حاضر ہے، کوئی بھی عقلمند انسان ایک نظر ہی دیکھ کر بتا دے گا کہ یہاں ”اَوْ“ استفہامیہ انکاریہ ہے یعنی محمد بن یوسف اکیس کی تعداد بیان کرنے سے انکار کر رہے ہیں۔

اس کے برخلاف اگر یہاں ”اَوْ“ کو ”اَوْ“ پڑھیں تو ماقبل اور مابعد کا کوئی بھی لفظ اس مفہوم کا ساتھ نہیں دے گا، اسی لئے مضمون نگار کو یہ کہانی بنانی پڑی کہ اسماعیل بن امیہ نے واپس آخر محمد بن یوسف کو یزید بن خصیفہ کا جواب بتایا تو انہوں نے رجوع کیا، جبکہ اس بات کے لئے اس روایت میں ایک حرف بھی موجود نہیں ہے۔

☆ اسی طرح ”لإحدى وعشرين“ میں ”لام“ کو زیر پڑھنے کے بجائے زبر پڑھا گیا اور اسے لام تاکید بتلایا گیا ہے، حالانکہ یہاں اگر لام تاکید ہوتا تو ”عشرين“ کو ”عشرون“ ہونا چاہئے، کیونکہ لام تاکید یہ جرک عمل نہیں کرتا ہے، لیکن مخطوطہ میں ”عشرين“ مجرور ہے۔

یہ زبردست دلیل ہے کہ یہاں لام تاکید ہرگز نہیں ہے۔
الاجماع کے مضمون نگار کی ڈھٹائی بھی قابل دید ہے، ایک تو خود لام جارہ کو لام تاکید پڑھ لیا، پھر اس چوری پر سینہ زوری دیکھیں فرماتے ہیں: ”اس طرح کے ترجمہ سے بچنے کے لئے کفایت اللہ صاحب نے لام تاکید کا ترجمہ ہی اڑا دیا“۔ (الاجماع: شمارہ: ۸۳)

محترم! پہلے یہاں لام تاکید کا وجود تو ثابت کیجئے! ترجمہ کا مطالبہ بعد میں کرنا!

مضمون نگار نے ایک سوال بار بار کیا ہے کہ علامہ البانی نے، اور ناچیز نے پہلے جب یہ روایت نقل کی تھی تو اس جملے کو کیوں نقل نہیں کیا تھا؟

محترم اس کی وجہ صاف ہے کہ ہمارا مقصود صرف یہ تھا کہ محمد بن یوسف کی روایت اور ان کا موقف بتلائیں اور اس کے لئے صرف

اللهم لك صمت... اور مولانا قاسمی صاحب

حافظ اکبر علی اختر علی سلفی

(۳) شیخ - ہداه اللہ - فرماتے ہیں: اس مسئلہ پر تحقیق درج ذیل ہے:

امام ابو عبد الرحمن محمد بن فضیل بن غزوان بن جریر الضبی الکوفی رحمہ اللہ (م ۱۹۵ھ) فرماتے ہیں:

حَدَّثَنَا حُصَيْنٌ، عَنْ أَبِي زُهْرَةَ، قَالَ: "كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا صَامَ، ثُمَّ أَفْطَرَ يَقُولُ: اللَّهُمَّ لَكَ صُمْتُ، وَعَلَى رِزْقِكَ أَفْطَرْتُ".

خلاصہ یہ کہ ابو زہرہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب نبی ﷺ افطار کرتے تو فرماتے: "اللَّهُمَّ لَكَ صُمْتُ، وَعَلَى رِزْقِكَ أَفْطَرْتُ". (الدعاء للضبی، حدیث نمبر: ۶۶)

تبیین: یہ روایت مرسل ہے اور مرسل روایت جمہور محدثین کے نزدیک حجت ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی!:

✽ آپ نے اپنے دعویٰ (یعنی: مرسل روایت جمہور محدثین کے نزدیک حجت ہے) کی دلیل کیوں نہیں پیش کی؟ آپ کو پیش کرنی چاہئے تھی۔

✽ مرسل روایت جمہور محدثین کے نزدیک حجت نہیں ہے۔

ائمہ کرام کے اقوال پیش خدمت ہیں:

✽ امام ابو بکر محمد بن موسیٰ الہمدانی رحمہ اللہ (المتوفی:

۵۸۴ھ) فرماتے ہیں:

"فَإِنَّ الْمُرْسَلَ أَكْثَرُ النَّاسِ عَلَى تَرْكِ الْاِخْتِجَاجِ بِهِ"۔
"اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ مرسل روایت سے احتجاج

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبى بعده، اما بعد:

محترم قارئین! ایک قاسمی عالم ہیں جنہوں نے: "اللَّهُمَّ لك صمت وعلى رزقك افطرت" کے ثبوت پر دو صفحے کا ایک مضمون لکھا۔ آپ کی خدمت میں راقم، اس کا جواب پیش کر رہا ہے۔ بغور ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) شیخ - ہداه اللہ - سرخی لگاتے ہوئے رقمطراز ہیں:

افطار سے پہلے کی دعاء کا مسئلہ اور غیر مقلدین کو منہ توڑ جواب۔۔۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! آپ کو معلوم ہے کہ منہ توڑ جواب کسے کہتے ہیں؟ آپ نے منہ توڑ جواب تو دور اچھی طرح سے جواب بھی نہیں دیا۔

(۲) شیخ - ہداه اللہ - فرماتے ہیں: غیر مقلدین اپنی عادت کے مطابق یہ شور مچا رہے ہیں کہ افطار کی دعاء: "اللَّهُمَّ لك صُمْتُ، وَعَلَى رِزْقِكَ أَفْطَرْتُ"۔ حضور ﷺ سے ثابت نہیں، اور جس حدیث میں یہ الفاظ آئے ہیں وہ ضعیف ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! ہم شور نہیں مچا رہے ہیں بلکہ صحیح بات کی طرف لوگوں کی رہنمائی کر رہے ہیں اور رہا مسئلہ زیر بحث حدیث کا تو وہ ضعیف نہیں بلکہ سخت ضعیف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھیں، راقم کا رسالہ: "القول المختار فی تحقیق الدعاء عند الافطار"۔

(الحديث بتحقيق عبد الله: ۱۳۲/۱)

❁ امام ابو الخیر محمد بن عبد الرحمن السخاوی رحمہ اللہ (المتوفی:

۹۰۲ھ): ”فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمَالِكٌ، وَأَحْمَدُ فِي رِوَايَةٍ وَجْهًا عَنْهُ: يَخْتَجُّ بِهِ، وَمَنْعَ ذَلِكَ أَخْزَوْنَ، وَالَّذِي عَلَيْهِ جَمَاهِيرُ الْعُلَمَاءِ وَالْمُحَدِّثِينَ وَهُوَ الْأَصَحُّ“۔ ”امام ابو حنیفہ، امام مالک اور امام احمد ایک روایت کے مطابق فرماتے ہیں کہ اس سے احتجاج کیا جائے گا۔ اور دوسرے لوگوں نے اسے منع کیا ہے اور اسی پر جمہور علماء کرام اور محدثین ہیں اور یہی سب سے زیادہ صحیح ہے“۔ (الغایۃ فی شرح الہدایۃ فی علم الروایۃ بتحقیق عبد المنعم إبراهیم، ص: ۱۶۶)

❁ امام عثمان بن عبد الرحمن، المعروف بابن الصلاح رحمہ اللہ (المتوفی: ۶۳۳ھ): ”وَمَا ذَكَرْنَا مِنْ سَقُوطِ الْإِخْتِجَاجِ بِالْمُرْسَلِ وَالْحَكْمِ بِضَعْفِهِ هُوَ الْمَذْهَبُ الَّذِي اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ آرَاءُ جَمَاهِيرِ حَفَاطِ الْحَدِيثِ وَنَقَادِ الْأَثَرِ، وَقَدْ تَدَاوَلُوهُ فِي تَصَانِيفِهِمْ“۔ ”اور جو کچھ ہم نے مرسل روایت سے احتجاج کے سقوط اور اس پر ضعف کے حکم سے متعلق ذکر کیا ہے یہ وہ مذہب ہے جس پر جمہور حفاظ حدیث اور نقاد حدیث کی آراء مستقر ہے اور انہوں نے اس کو اپنی تصانیف میں رائج کیا ہے“۔ (معرفة أنواع علوم الحديث بتحقيق نور الدين عتر، ص: ۵۵)

مزید اقوال کے لئے دیکھیں، راقم کا رسالہ: ”القول المختار، ص: ۵۷ و ۵۸۔

واضح رہے کہ مرسل روایت پر ایک لمبی تفصیل کتب اصول حدیث میں موجود ہے۔

امید ہے کہ مذکورہ اقوال کو پڑھنے کے بعد آپ اپنی بات سے رجوع کریں گے۔ واللہ ولی التوفیق۔

(۳) شیخ - ہدایہ اللہ - فرماتے ہیں: اور مزید امام ابو داؤد رحمہ اللہ (م ۵۷۵ھ) نے بھی اس روایت کو اپنی سنن میں نقل کیا

نہیں کیا جائے گا“۔ (الاعتبار فی الناسخ والنسخ من الآثار، ص: ۱۵)

❁ امام برہان الدین ابراہیم بن عمر الجعفری رحمہ اللہ (المتوفی: ۷۳۲ھ) فرماتے ہیں:

”وَهُوَ صَحِيحٌ عِنْدَ مَالِكٍ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَصَاحِبِيهِ، ضَعِيفٌ عِنْدَ مُسْلِمٍ وَالشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ، وَالزُّهْرِيِّ وَأَكْثَرِ الْمُحَدِّثِينَ“۔ ”مرسل امام مالک، امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے اور امام مسلم، امام شافعی، امام احمد، امام زہری اور اکثر محدثین کے نزدیک ضعیف ہے“۔ (رسوم الحديث في علوم الحديث بتحقيق إبراهیم الميلي، ص: ۷۰)

❁ امام ابو عبد اللہ محمد بن ابراہیم الکثانی الشافعی رحمہ اللہ (المتوفی: ۷۳۳ھ) فرماتے ہیں:

”حَكْمُ الْمُرْسَلِ حَكْمُ الضَّعِيفِ إِلَّا أَنْ يَصْحَ مَخْرَجُهُ بِمَجِيئِهِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ إِمَّا مُسْنَدًا أَوْ مُرْسَلًا عَنْ غَيْرِ رِجَالِ الْأَوَّلِ فَيَكُونُ حُجَّةً مُحْتَاجًا بِهِ وَقَالَ مَالِكٌ وَأَبُو حَنِيفَةَ يَخْتَجُّ بِالْمُرْسَلِ مُطْلَقًا وَرَدَّهُ قَوْمٌ مُطْلَقًا وَالْأَوَّلُ أَصَحُّ وَعَلَيْهِ جَمَاهِيرُ الْعُلَمَاءِ وَالْمُحَدِّثِينَ“۔ ”مرسل کا حکم ضعیف حدیث کا حکم ہے۔ مگر یہ کہ اگر یہ دوسرے طریق سے مسند یا مرسل آئے تو وہ حجت، اور قابل احتجاج ہے۔ امام مالک اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ نے مطلق طور پر اس سے احتجاج کیا ہے اور ایک قوم نے مطلق طور پر اس کو رد کر دیا ہے۔ پہلی بات سب سے زیادہ صحیح ہے اور اسی پر جمہور محدثین اور علماء کرام ہیں“۔ (المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي بتحقيق محيي الدين، ص: ۳۳)

❁ امام ابو حفص عمر بن علی المصري، المعروف بابن الملقن رحمہ اللہ (المتوفی: ۸۰۴ھ): ”الْمُرْسَلُ ضَعِيفٌ عِنْدَ الْجُمْهُورِ كَالشَّافِعِيِّ خِلَافًا لِمَالِكٍ وَأَبِي حَنِيفَةَ“۔ ”مرسل جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہے جیسے امام شافعی رحمہ اللہ، امام مالک اور امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ کے برخلاف“۔ (المقنع في علوم

وجوابہ: اَنَّهُ لَمَّا كَانَ ضَعْفٌ هَذَا النُّوعِ ظَاهِرًا، اسْتَفْنَى بظهوره عن التصريح ببيانہ۔ ”جان لو کہ سنن ابی داؤد میں کئی ایسی احادیث ہیں جن کا ضعف واضح ہے اور امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے ان کے ضعف کو بیان نہیں کیا ہے۔ باوجود یہ کہ ان کے ضعف پر محدثین کا اتفاق ہے جیسے: مرسل، منقطع اور ان کا مجہول سے روایت کرنا جیسے: شیخ، رجل وغیرہ۔ تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بات ان کے اس قول کے مخالف ہے: جس حدیث میں سخت ضعف ہوگا میں اس کو بیان کر دوں گا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ: اس طرح کی قسم کا ضعف جب ظاہر ہو تو اس کا ظہور اس کے بیان کی وضاحت سے بے نیاز کر دیتا ہے (یعنی اس طرح کی حدیثوں کا ضعف نہایت واضح تھا۔ چنانچہ ان کے ضعف کے ظاہر ہونے کی وجہ سے اسے بیان کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوئی)۔ (الإيجاز في شرح سنن أبي داؤد بتحقيق مشهور حسن، ص: ۵۶)

امام حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (متوفی: ۸۵۲ھ) سکوت ابی داؤد پر تفصیل سے گفتگو کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”فالصواب عدم الاعتماد على مجرد سكوتهم و صفتنا أنه يحتج بالأحاديث الضعيفة، ويقدمها على القياس إن ثبت ذالك عنه“۔ امام ابوداؤد رحمہ اللہ کے سکوت پر اعتماد نہ کرنا ہی درست ہے۔ اس چیز کی وجہ سے جو ہم نے بیان کیا کہ انہوں نے ضعیف احادیث سے احتجاج کیا ہے اور اس کو قیاس پر مقدم کیا ہے اگر یہ ان سے ثابت ہو۔ (النكت على كتاب ابن الصلاح بتحقيق ربيع بن هادي: ۳۳۳)

پھر کچھ آگے چل کر امام نووی رحمہ اللہ کا یہ کلام پیش کرتے ہیں: ”والحق أن ما وجدناه في سننه ما لم يبينه، ولم ينص على صحته أو حسنه أحد ممن يعتمد فهو حسن، وإن نص على ضعفه من يعتمد أو رأى العارف في سنده ما يقتضي الضعف ولا جابر له، حكم بضعفه ولم يلتفت إلى سكوت

ہے۔ اور اس کو نقل کرنے کے بعد امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے سکوت اختیار کیا ہے۔ (سنن ابوداؤد، حدیث: ۲۳۵۸) جو کہ غیر مقلدین کے نزدیک روایت کے معتبر ہونے کی دلیل ہے۔

راقم با ادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! اہل حدیث کے نزدیک امام ابوداؤد رحمہ اللہ کا سکوت حجت نہیں ہے۔ ائمہ و علماء کرام کے اقوال پیش خدمت ہیں:

امام ابوزکریا یحییٰ بن شرف النووی رحمہ اللہ (المتوفی: ۷۶۷ھ): ”ما وجدنا في ”سنن أبي داؤد“ وليس هو في الصحيحين أو أحدهما، ولا نص على صحته أو حسنه أحد ممن يعتمد، ولم يضعفه أبو داؤد، فهو حسن عند أبي داؤد أو صحيح، فنحكم بالقدر المحقق: وهو أنه حسن، فإن نص على ضعفه من يعتمد، أو رأى العارف في سنده ما يقتضي الضعف ولا جابر له، حكمنا بضعفه“۔ ”جو حدیث ہم سنن ابی داؤد میں پائیں اور وہ صحیحین یا ان میں سے کسی ایک میں نہ ہو اور کسی معتد شخص نے اس پر صحت یا حسن کا کوئی حکم نہیں لگایا اور امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے بھی اسے ضعیف نہیں قرار دیا تو وہ ان کے نزدیک حسن یا صحیح ہے لہذا ہم اس پر وہ حکم لگائیں گے جو بہر صورت ثابت ہے، اور وہ حسن ہے۔ اگر کسی معتد شخص نے اس پر ضعف کا حکم لگایا ہے یا (اس فن کے) جاکر شخص نے اس کی سند میں کوئی ایسی چیز دیکھی جو اس کے ضعف کا تقاضا کرتی ہے اور اس کا کوئی شاہد اور متابع نہیں ہے تو ہم اس پر ضعف کا حکم لگائیں گے“۔ (الإيجاز في شرح سنن أبي داؤد بتحقيق مشهور حسن، ص: ۵۰)

پھر کچھ آگے چل کر فرماتے ہیں: ”واعلم أنه وقع في ”سنن أبي داؤد“ أحاديث ظاهرة الضعف لم يبينها، مع أنها متفق على ضعفها عند المحدثين: كالمرسل والمنقطع، وروايتها عن مجهول: كشيخ ورجل ونحوه. فقد يقال: إن هذا مخالف لقوله: ”ما كان فيه وهن شديد يبينه“۔

دیکھیں: صحیح ابی داؤد (الام) کا مقدمہ اور شیخ شعیب اور ان کی ٹیم کی تحقیق کے ساتھ جواب داؤد چھپی ہے، اس کا مقدمہ۔

✽ شیخ جاسم بن سلیمان الدوسری حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

”وَأَمَّا سَكُوتُ أَبِي دَاوُدَ عَلَى الْحَدِيثِ فَإِنَّهُ لَا يَفِيدُ صَحَّةَ الْحَدِيثِ دَائِمًا، فَفِي السَّنَنِ أَحَادِيثُ ضَعِيفَةٌ كَثِيرَةٌ - كَمَا هُوَ مَعْلُومٌ عِنْدَ أَهْلِ هَذَا الْفَنِّ - قَدْ سَكَتَ عَلَيْهِ أَبُو دَاوُدَ“۔ ”رہی بات حدیث پر امام ابو داؤد کے سکوت کی تو یہ ہمیشہ صحت حدیث کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ سنن میں بہت ساری ضعیف احادیث ہیں۔ جیسا کہ اس فن کے لوگ واقف ہیں۔ جن پر انہوں نے سکوت اختیار کیا ہے“۔ (الزَّوْضُ النَّسَامُ بِتَرْتِيبٍ وَتَخْرِيجٍ قَوَائِدُ تَقَامُ: ۱۳۷/۲، تحت الحديث: ۵۳۵)

✽ شیخ ارشاد الحق الاثری حفظہ اللہ کے نزدیک بھی سکوت ابی داؤد حجت نہیں ہے۔ دیکھیں: (اعلاء السنن فی المیزان، ص: ۵۲-۷۱)

✽ جن علماء کرام نے سنن ابی داؤد کی تحقیق کی ہے اور اس میں ان روایتوں کو جن پر امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے سکوت اختیار کیا ہے، ضعیف یا سخت ضعیف یا موضوع یا منکر قرار دیا ہے تو وہ لوگ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ سکوت ابو داؤد حجت نہیں ہے۔ ان کے علاوہ قواعد علوم الحدیث للتحناوی - رحمہ اللہ - تحقیق ابی غدة، ص: ۸۳-۹۱ بھی دیکھیں۔

اور بھی اقوال ہیں لیکن بروقت انہیں پر اکتفاء کیا جا رہا ہے۔ اور امید کرتا ہوں کہ ان اقوال کو دیکھنے کے بعد اب دوبارہ آپ حضرات یہ بات نہیں کہیں گے کہ اہل حدیث علماء کے نزدیک سکوت ابی داؤد حجت ہے۔

اور قارئین!!! آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ مولانا قاسمی - ہدایہ اللہ - نے اپنے قول کے اثبات میں کوئی دلیل پیش نہیں کی ہے۔ ہاں حاشیہ میں ص: (۵۳) لکھا ہوا ہے۔ جب راقم نے اس صفحہ کا

آبی داؤد۔ ”حق یہ ہے کہ ہم ان کی سنن میں جو حدیث پائیں جس کی بابت انہوں نے کچھ بیان نہیں کیا ہے اور کسی معتبر شخص نے بھی اس کی صحت یا حسن کا کوئی حکم نہیں لگایا ہے تو وہ حسن ہے اور اگر کسی معتبر شخص نے اس پر ضعف کا حکم لگایا ہے یا کسی صاحب معرفت نے اس کی سند میں کوئی ایسی چیز پائی جو ضعف کا تقاضا کرتی تھی اور اس کا کوئی جابر (یعنی اس کو تقویت دینے والی کوئی روایت) بھی نہیں ہے تو اس پر ضعف کا حکم لگایا جائے گا اور ابو داؤد کا سکوت ناقابل التفات ہوگا۔“

پھر فرماتے ہیں: ”وہذا هو التحقيق، لكنه خالف ذلك في مواضع من شرح المذهب وغيره من تصانيفه، فاحتج بأحاديث كثيرة من أجل سكوت أبي داؤد عليها فلا يغتر بذلك. والله أعلم۔“ یہی تحقیق ہے لیکن امام نووی رحمہ اللہ نے شرح المہذب اور اپنی دیگر تصانیف میں اس کی کئی جگہوں پر مخالفت کی ہے۔ اور بہت زیادہ احادیث سے سکوت ابو داؤد کی وجہ سے احتجاج کیا ہے۔ لہذا اس سے دھوکہ نہ کھائیں۔ واللہ اعلم۔“ (النکت علی کتاب ابن الصلاح بتحقیق ربيع بن هادي: ۳۵۶/۱)

✽ امام برہان الدین ابراہیم بن عمر البقاعی رحمہ اللہ (المتوفی: ۸۸۵ھ) کے نزدیک بھی سکوت ابی داؤد حجت نہیں ہے۔ دیکھیں: (النکت الوفیة بما فی شرح الألفية بتحقیق ماهر ياسين: ۲۵۷/۱)

✽ شیخ مشہور حسن آل سلمان حفظہ اللہ فرماتے ہیں:

”مَا قَرَّرَهُ الْبِقَاعِيُّ هُوَ الصَّوَابُ، وَسَبَقَهُ إِلَيْهِ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الْمُحَقِّقِينَ، وَتَبَعَهُ عَلَيْهِ جَمَاعَةٌ۔“ ”ابراہیم البقاعی رحمہ اللہ نے جو ثابت کیا ہے وہی درست ہے۔ اور اسی کی طرف کئی محققین گئے ہیں اور اس پر ایک جماعت نے اپ کی متابعت کی ہے۔“ (فی تحقیق الإيجاز، ص: ۵۱)

✽ علامہ البانی، شیخ شعیب - رحمہما اللہ - اور ان کی ٹیم کے نزدیک بھی سکوت ابی داؤد حجت نہیں ہے۔

کثیر مما سکت عنه، فيكون ذالك خارجا عما يجوز العمل به، وما سكتنا عليه جميعا فلا شك أنه صالح للاحتجاج إلا في مواضع يسيرة قد نبهت على بعضها في هذا الشرح“۔ ”امام منذری رحمہ اللہ نے سنن ابی داؤد میں مذکور احادیث پر نقد کیا ہے اور ان احادیث کی ایک کثیر تعداد کے ضعف کو بیان کیا ہے جن پر امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے سکوت اختیار کیا ہے۔ لہذا وہ روایات ناقابل عمل ہیں اور جن احادیث پر ان دونوں نے سکوت کیا ہے تو بلاشبہ وہ چند مقامات کے علاوہ احتجاج کے قابل ہیں۔ ان میں سے بعض پر میں نے اس شرح میں متنبہ کیا ہے۔“ (نبیل الاوطار بتحقیق عصام الدین ۲۶۱:)

(۲) ”حدیث أبي هريرة سكت عنه أبو داؤد والمنذري وهو من طريق جعفر بن مسافر شيخ أبي داؤد. قال النسائي: صالح، وفي إسناده يحيى بن بشير بن خلاد عن أمه واسمها أمة الواحد، ويحيى مستور وأمّه مجهولة“۔ ”ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث پر امام ابو داؤد اور امام منذری رحمہما اللہ نے سکوت اختیار کیا ہے۔ اور وہ امام ابو داؤد کے شیخ جعفر بن مسافر کے طریق سے ہے۔ امام نسائی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ صالح ہے۔ اور اس کی سند میں یحییٰ بن بشیر اپنی ماں سے روایت کرتے ہیں اور ان کی ماں کا نام امۃ الواحد ہے اور یحییٰ مستور اور ان کی ماں مجهولہ ہیں۔“ (المصدر السابق ۲۱۵/۳:)

(۳) ”حدیث عبد الرحمن بن شبل سكت عنه أبو داؤد والمنذري، والرواي له عن عبد الرحمن بن شبل هو تميم بن محمود، قال البخاري: في حديثه نظر“۔ ”عبد الرحمن بن شبل کی حدیث پر امام ابو داؤد اور امام منذری رحمہما اللہ نے سکوت اختیار کیا ہے۔ اور ابن شبل سے اس حدیث کو روایت کرنے والے راوی تميم بن محمود ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ (ان

دیدار کیا تو وہاں صرف چار (۴) اقوال ملے۔

اب ان کی حقیقت پیش کر رہا ہوں۔ بغور ملاحظہ فرمائیں:

پہلا قول: وہاں لکھا ہوا ہے کہ: غیر مقلدین کے مجتہد قاضی شوکانی رحمہ اللہ ایک مقام پر فرماتے ہیں:

”امام ابو داؤد اور امام منذری رحمہما اللہ نے اس (روایت) پر سکوت اختیار کیا اور اس کی سند کے رجال امام ابو داؤد رحمہ اللہ کے نزدیک ثقہ ہیں۔“ (نبیل الاوطار: ۱۶۱/۱، دوسرا نسخہ: ۱/۲۶۶)

معلوم ہوا کہ غیر مقلدین کے نزدیک امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے جس روایت پر سکوت اختیار کیا، وہ روایت اہل حدیث حضرات کے نزدیک صحیح اور اس روایت کے تمام رجال بھی امام ابو داؤد کے نزدیک ثقہ ہوتے ہیں۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ:

﴿امام شوکانی رحمہ اللہ کی پوری عبارت اس طرح سے ہے:

”الحديث إسناده حسن، وقد سكت عنه أبو داؤد

والمنذري لذالك، ورجال إسناده عند أبي داؤد ثقات

وأما عند النسائي فشيخه فيه مقال والبقية ثقات“۔

”حدیث کی سند حسن ہے اور اسی وجہ سے امام ابو داؤد اور امام

منذری رحمہما اللہ نے اس پر سکوت کیا ہے۔ اور اس کی سند جو

ابو داؤد کے یہاں ہے، اس کے رجال ثقہ ہیں اور رہی بات امام

نسائی کے یہاں جو سند ہے اس کی تو امام نسائی کے شیخ کی بابت

مقال ہے اور بقیہ رجال ثقہ ہیں۔“ (نبیل الاوطار: ۱۶۱/۱)

قارئین! آپ غور کریں۔ تو آپ کو معلوم ہوگا کہ مذکورہ قول

میں امام شوکانی رحمہ اللہ نے امام ابو داؤد اور امام منذری رحمہما اللہ

کے سکوت پر اعتماد نہیں کیا ہے۔ اس پر مزید یہ کہ:

﴿امام شوکانی رحمہ اللہ ہی فرماتے ہیں:

(۱) ”وقد اعتنى المنذري - رحمه الله - في نقد

الأحاديث المذكورة في سنن أبي داؤد وبين ضعف

ابوداؤد نے سکوت کیا، اسے درجہ قبولیت دیا گیا ہے۔ (۲۲، نامور فقہاء و محدثین/ ۹۸)

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ یہ قول ناقابل التفات ہے کیونکہ ائمہ و علماء کرام نے ان احادیث کو درجہ قبولیت نہیں دیا ہے جن پر امام ابوداؤد رحمہ اللہ نے سکوت اختیار کیا ہے۔ کما مضمی اقوال الائمة والعلماء۔

چوتھا قول: مولانا شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ غیر مقلد ایک حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں: اس حدیث پر امام ابوداؤد رحمہ اللہ اور امام منذری رحمہ اللہ نے (مختصر میں) سکوت کیا ہے اور اس کی سند حسن ہے۔ (عون المعبود: ۹۱/۳)

جبکہ البانی رحمہ اللہ نے اسی روایت کو ضعیف کہا ہے جس کو مولانا شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ نے امام ابوداؤد رحمہ اللہ اور امام منذری رحمہ اللہ وغیرہ کے قول سے حسن کہا ہے۔ (ضعیف ابو داؤد/ ۹۷)

اس سے پتہ چلتا ہے کہ اہل حدیث عالم مولانا شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی امام ابوداؤد اور امام منذری رحمہما اللہ کا سکوت روایت کے معتبر ہونے کی دلیل ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ اس قول کو نقل کرنے والا بندہ لوگوں کو گمراہ کرنا چاہتا ہے یا اس کو عربی عبارت سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ فضیلۃ الشیخ شمس الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ نے اس روایت کی سند کو حسن نہیں کہا ہے۔ میں ان کی پوری عبارت نقل کر رہا ہوں۔ ملاحظہ فرمائیں:

”وَالْحَدِيثُ سَكَتَ عَنْهُ أَبُو دَاوُدَ وَالْمُنْذِرِيُّ وَحَسَنُ إِسْنَادُهُ الْحَافِظُ فِي الْفَتْحِ وَالْحَدِيثُ اسْتَدْلَلَّ بِهِ عَلَى جَوَازِ الصَّلَاةِ عِنْدَ شِدَّةِ الْخَوْفِ بِالْإِيمَاءِ وَهَذَا الْإِسْتِدْلَالُ صَحِيحٌ لَا شَكَّ فِيهِ لِأَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ أَنَسٍ فَعَلَ ذَلِكَ فِي حَيَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَذَلِكَ زَمَانُ نَزُولِ الْوَحْيِ وَمَحَالُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَطْلُعْ عَلَيْهِ

کی بابت) فرماتے ہیں: اس کی حدیث میں نظر ہے۔“ (المصدر السابق: ۲۳۳/۳)

(۴) ”وقد سكت عنه أبو داود والمنذري، وفي إسناده إسماعيل بن رباح السلمي وهو مجهول“۔ ”امام ابوداؤد اور امام منذری رحمہما اللہ نے اس روایت پر سکوت اختیار کیا ہے اور اس کی سند میں اسماعیل بن رباح السلمی ہیں اور وہ مجهول ہیں۔“ (المصدر السابق: ۱۹۱/۸)

ان کے علاوہ اور بھی کئی حوالے ہیں۔ اب مولانا قاسمی - ہدایہ اللہ - بتائیں کہ مذکورہ اقوال سے کیا معلوم ہوتا ہے؟

اسی لئے راقم آپ لوگوں سے بار بار کہتا ہے کہ: آپ ہی اپنی اداؤں پہ ذرا غور کریں ہم عرض کریں گے، تو شکایت ہوگی۔

دوسرا قول: غیر مقلدین کے محقق العصر مولانا عبد القادر حصاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس حدیث پر انہوں نے (یعنی امام ابوداؤد نے) سکوت کیا ہے تو یہ حدیث قابل استدلال بن جاتی ہے۔ (فتاویٰ حصاریہ: ۱۴/۳)

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ:

✽ شیخ رحمہ اللہ کا اصل کلام اس طرح ہے:

”جماعت غرباء کا کوئی عالم اور مفتی اس حدیث پر کوئی جرح و قدح نہیں کر سکتا کیونکہ یہ حدیث صحاح میں سے سنن ابی داؤد کی ہے جس پر انہوں نے سکوت کیا ہے تو یہ حدیث قابل استدلال ہے۔“

✽ یہ موقف ناقابل التفات ہے کیونکہ محدثین و محققین اور دیگر علماء اہل حدیث کے نزدیک سکوت ابی داؤد حجت نہیں ہے۔ جیسا کہ گزشتہ طور میں اقوال گزر چکے ہیں۔

تیسرا قول: اسی طرح اہل حدیثوں کے ایک اور عالم مولانا ابراہیم سیالکوٹی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس حدیث پر امام

الحق عظیم آبادی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی امام ابو داؤد اور امام منذری رحمہما اللہ کا سکوت روایت کے معتبر ہونے کی دلیل ہے۔

؟؟؟

(۵) شیخ - ہداه اللہ - فرماتے ہیں: مزید اس روایت کے شواہد بھی موجود ہیں، جو کہ درج ذیل ہیں:

۱۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب افطار فرماتے تو یہ پڑھتے: ”بِسْمِ اللّٰهِ، اللّٰهُمَّ لَكَ ضُمْتُ، وَ عَلَى رِزْقِكَ أَفْطَرْتُ“۔ (المعجم الاوسط للطبرانی ۷، ۲۹۸، ضعیف)

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی!:

❖ یہ روایت ضعیف نہیں بلکہ سخت ضعیف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھیں، راقم کا رسالہ: ”القول المختار“، ص: ۳۴-۴۰۔ لہذا یہ بطور شاہد پیش کرنے کے قابل نہیں ہے۔

❖ آپ نے اسے فقط ضعیف کہا۔ کیوں؟

آپ نے اپنے دعوے کو احسن طریقے سے ثابت کیوں نہیں کیا؟

امید کرتا ہوں کہ آپ اصول حدیث کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس روایت کا فقط ضعیف ہونا ثابت کریں گے۔

(۶) شیخ - ہداه اللہ - فرماتے ہیں:

۲۔ الربیع بن عثمان رحمہ اللہ (م ۳۱ھ) سے بھی یہی دعاء ثابت ہے۔ (الطبقات الکبریٰ: ج ۶: ص ۲۲۶، دستانہ صحیح)

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی!:

❖ اصول حدیث کی کس کتاب میں یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ مرفوع روایت کے شواہد میں ایک مقطوع عمل کو پیش کرنا جائز ہے؟ کیا فن حدیث کے کسی امام نے مرفوع روایت کے شواہد میں ایک مقطوع عمل کو پیش کیا ہے؟

❖ یہ روایت بلاشبہ صحیح نہیں ہے۔ تفصیل پیش خدمت ہے:

وَفَعَلَ الصَّحَابِيُّ أَيْضًا حُجَّةً مَا لَمْ يُعَارِضْهُ حَدِيثُ مَرْفُوعٍ“۔

جب شیخ نے اس کی سند کو حسن کہا ہی نہیں تو اس وجہ سے ہمارے بھائی کا کلام (جبکہ البانی نے۔۔۔ ہونے کی دلیل ہے) ناقابل التفات ہے۔

اس پر مزید یہ کہ شیخ رحمہ اللہ ہی رقمطراز ہیں:

(۲) ”قُلْتُ: حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ سَكَتَ عَنْهُ أَبُو دَاوُدَ ثُمَّ الْمُنْذِرِيُّ فِي مُخْتَصَرِهِ وَفِيهِ يَحْيَى بْنُ أَبِي سَلِيمَانَ الْمَدِينِيُّ. قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ فِي الْحَدِيثِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ فِي جُزْءِ الْقُرْآنَةِ وَيَحْيَى هَذَا مُنْكَرُ الْحَدِيثِ زَوْى عَنْهُ أَبُو سَعِيدٍ مَوْلَى بَنِي هَاشِمٍ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَجَاءِ الْبَصْرِيُّ مَنَاكِيرٌ وَلَمْ يَتَّبِعْنِ سَمَاعُهُ مِنْ زَيْدٍ وَلَا مِنْ ابْنِ الْمُقْبَرِيِّ وَلَا تَقْوَمُ بِهِ الْحُجَّةُ“۔ ”میں کہتا ہوں: ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث پر امام ابو داؤد پھر امام منذری رحمہما اللہ نے مختصر میں سکوت اختیار کیا ہے۔ اور اس میں یحییٰ المدینی ہے۔ امیر المؤمنین فی الحدیث محمد بن اسماعیل البخاری رحمہ اللہ جزء القرآۃ میں فرماتے ہیں کہ یحییٰ، یہ منکر الحدیث ہے۔ اس نے ابوسعید مولیٰ بنی ہاشم اور عبد اللہ بن رجاء البصری سے منکر روایتیں بیان کی ہیں اور اس کا سماع زید اور ابن المقبری سے واضح نہیں ہے۔ اور اس سے حجت قائم نہیں ہوگی“۔ (المعجم: ۱۰۳/۳)

(۲) ”وَالْحَدِيثُ سَكَتَ عَنْهُ أَبُو دَاوُدَ ثُمَّ الْمُنْذِرِيُّ لَكِنْ فِيهِ كَلَامٌ كَمَا تَقَدَّمَ“۔ ”اس حدیث پر امام ابو داؤد نے پھر امام منذری رحمہما اللہ نے سکوت اختیار کیا ہے لیکن اس میں کلام ہے جیسا کہ گزر چکا ہے“۔ (المصدر السابق: ۸/۴)

اب مولانا قاسمی - ہداه اللہ - بتائیں کہ مذکورہ اقوال سے کیا پتہ چلتا ہے؟

کیا اب بھی آپ یہ کہیں گے: اہل حدیث عالم مولانا شمس

قارئین! آپ غور کریں۔ تو آپ کو معلوم ہوگا کہ حصین رحمہ اللہ سے دو (۲) لوگوں نے دو طرح سے روایت کیا ہے۔

امام شریک القاضی رحمہ اللہ نے امام سفیان ثوری رحمہ اللہ کی مخالفت کی ہے۔ وہ اس طرح سے کہ امام سفیان رحمہ اللہ نے حصین کے شیخ کا نام معاذ بتایا ہے جبکہ امام شریک رحمہ اللہ نے بلال بن یساف رحمہ اللہ کا نام لیا ہے۔

اور فن جرح و تعدیل سے شغف رکھنے والا بندہ جانتا ہے کہ امام شریک القاضی رحمہ اللہ ثقہ، سنی الحفظ راوی ہیں۔ بعض ائمہ نے تو آپ کو کثیر الخطا، ردی الحفظ قرار دیا ہے۔ دیکھیں: (نہذیب الکمال للمزی بتحقیق بشار: ۱۲/۶۲۲، ت: ۲۷۳۶)

اور امام سفیان ثوری رحمہ اللہ اعلیٰ پائے کے امام اور ثقہ راوی ہیں۔

اس پر مزید یہ کہ امام شریک سے روایت کرنے والے راوی فضل بن دکین، کوئی ہیں اور امام ابن حبان رحمہ اللہ نے واضح طور پر فرمایا ہے کہ: ”فسماع المتقدمین عنه الذين سمعوا منه بواسطة ليس فيه تخليط مثل يزيد بن هارون وإسحاق الأزرق وسماع المتأخرين عنه بالكوفة فيه أوهام كثيرة“۔ ”ان سے متقدمین کا سماع جنہوں نے ان سے واسطہ میں سنا ہے، اس میں تخلیط نہیں ہے جیسے: یزید بن ہارون اور اسحاق الأزرق اور ان سے متاخرین کا سماع کوفہ میں تو اس میں بہت زیادہ اوہام ہیں“۔ (الفتا: ۶/۳۳۳، ت: ۸۵۰۷)

لہذا سند میں امام شریک القاضی کی مخالفت مقبول نہیں ہے۔ اور اسی وجہ سے سند کو صحیح قرار دینا بھی صحیح نہیں ہے۔

(۷) شیخ۔ ہدایہ اللہ۔ فرماتے ہیں:

اور مولانا ریٹس ندوی سلفی اہل حدیث عالم لکھتے ہیں کہ: مرسل حدیث احناف و مالکیہ کے نزدیک مطلقاً حجت ہے، اور دوسرے اہل علم کے نزدیک بعض شرائط کے ساتھ حجت ہے، جن میں سے ایک یہ ہے کہ وہ دوسری متصل سند سے، خواہ ضعیف

حصین بن عبد الرحمن رحمہ اللہ سے اس قول کو نقل کرنے والے دو (۲) راوی ہیں:

(۱) امام سفیان الثوری رحمہ اللہ (المتوفی: ۱۶۱ھ):

امام ابو عبد اللہ محمد البغدادی، المعروف بابن سعد رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۳۰ھ) فرماتے ہیں:

”أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَسَدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سَفْيَانُ عَنْ خُصَيْنٍ عَنْ مُعَاذٍ عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ خُثَيْمٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ إِذَا أَفْطَرَ: اللَّهُمَّ لَكَ ضَمْنًا وَعَلَى رِزْقِكَ أَفْطَرْنَا“۔ (الطبقات الكبرى بتحقيق محمد عبد القادر: ۲۲۵/۶)

امام عبد اللہ بن المبارک رحمہ اللہ (المتوفی: ۱۸۱ھ) فرماتے ہیں:

”حَدَّثَنَا سَفْيَانُ، عَنْ خُصَيْنٍ، عَنْ مُعَاذٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَفْطَرَ قَالَ: اللَّهُمَّ لَكَ ضَمْنٌ، وَعَلَى رِزْقِكَ أَفْطَرْتُ. وَقَالَ: وَكَانَ الرَّبِيعُ بْنُ خُثَيْمٍ يَقُولُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي آعَانَنِي فَضْمْتُ، وَرَزَقَنِي فَأَفْطَرْتُ“۔ (الزهو والرفائق بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمي: ۱/۳۹۵، ح: ۱۴۱۰، وإسناده صحيح إلى حصين)

واضح رہے کہ الزہد بتحقیق الاعظمیٰ میں سفیان الثوری کا واسطہ ساقط ہو گیا۔ دیکھیں: (ترتیب الامالی الحمیسۃ للشجرى بتحقیق محمد حسن: ۱/۳۵۵، ح: ۲۵۰، ورجال الراغب للہلالی: ۲/۵۴۶، ح: ۳۸۰)

(۲) امام شریک القاضی رحمہ اللہ (المتوفی: ۱۷۷ھ):

امام ابو عبد اللہ محمد البغدادی، المعروف بابن سعد رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۳۰ھ) فرماتے ہیں:

”أَخْبَرَنَا الْفَضْلُ بْنُ دُكَيْنٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شَرِيكٌ، عَنْ خُصَيْنٍ، عَنْ هَلَالِ بْنِ يَسَافٍ، عَنِ الرَّبِيعِ بْنِ خُثَيْمٍ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: اللَّهُمَّ لَكَ ضَمْنٌ، وَعَلَى رِزْقِكَ أَفْطَرْتُ“۔ (الطبقات الكبرى بتحقيق محمد عبد القادر: ۲۲۵/۶)

ہو مروی ہو (نماز جنازہ اور اس کے مسائل - ۴۶)

معلوم ہوا کہ خود اہل حدیث کے نزدیک بھی مرسل روایت دو سری متصل ضعیف روایت کی موجودگی میں مقبول ہوتی ہے۔ ایسی روایت کو، مرسل معتقد، کہتے ہیں جو غیر مقلدین کے نزدیک بھی حجت ہے۔

راقم با ادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! اس میں کوئی شک نہیں کہ مرسل اس وقت لائق احتجاج ہوتی ہے جب دوسری مرسل یا مسند (صحیح یا حسن یا ضعیف) روایت اس کی موافقت کر دے بشرطیکہ وہ (یعنی دوسری مرسل یا مسند روایت) دوسری سند کے ساتھ وارد ہو لیکن آپ کوئی دوسری مرسل یا مسند (صحیح یا حسن یا ضعیف) روایت پیش تو کریں پہلے؟

آپ نے جو بطور شاہد دو روایتیں پیش کی ہیں ان میں سے ایک تو مرفوع ہے اور دوسری مقطوع۔

مرفوع تو سخت ضعیف ہے اور مقطوع بھی صحیح نہیں ہے۔ اور اس کی بابت تو میں نے آپ سے گزشتہ سطور میں ایک سوال بھی کیا ہے۔

امید ہے کہ آپ اس کا جواب دیں گے۔

(۸) شیخ - ہدایہ اللہ - فرماتے ہیں:

یہی وجہ کہ امام الشیرازی رحمہ اللہ (۷۶۷ھ) امام غزالی رحمہ اللہ (۵۰۵ھ) امام الحافظ بغوی رحمہ اللہ (۵۱۶ھ) اور امام النووی رحمہ اللہ (۷۶۷ھ) نے اس دعاء کو افطار کے وقت پڑھنے کو سنت و مستحب لکھا ہے۔ (المہذب للشیرازی ج ۱: ص ۳۳۳، الوسیط فی المذہب للغزالی ج ۲: ص ۵۳۶، التہذیب للبغوی ج ۳: ص ۱۸۳، المجموع ج ۶: ص ۳۶۲)

راقم با ادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! :

کیوں لوگوں کو دھوکہ دیتے ہو؟ کیوں ان کو گمراہ کرتے ہو؟ آپ نے لکھا ہے کہ یہی وجہ ہے کہ امام ---

راقم آپ سے - ادب کے ساتھ - پوچھتا ہے، آپ مجھے

بتائیں کہ مذکورہ تمام کتابوں میں یہ بات کہاں لکھی ہوئی ہے کہ امام الشیرازی، امام غزالی، امام الحافظ البغوی اور امام النووی رحمہم اللہ نے زیر بحث دعاء کو مرسل معتقد مان کر اس کے پڑھنے کو مستحب قرار دیا ہے؟

اور جو حوالے آپ نے پیش کئے ہیں وہاں مذکورہ بات تو دور، اس طرح کی کسی بات کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے۔

✽ اس دعاء کا افطار کے وقت پڑھنا سنت و مستحب اس وقت ہو گا جب یہ دعاء نبی کریم ﷺ سے ثابت ہو جائے۔ جب اس دعاء کا افطار کے وقت پڑھنا نبی کریم ﷺ سے ثابت ہی نہیں تو اس کا افطار کے وقت پڑھنا سنت و مستحب کیسے ہو سکتا ہے؟

✽ اب مولانا قاسمی - ہدایہ اللہ - نے جن ائمہ کے حوالے پیش کئے ہیں ان کی بابت چند باتیں پیش خدمت ہیں:

پہلا قول: المہذب للشیرازی میں لکھا ہوا ہے کہ: "والمستحب أن يقول عند إفطاره: اللهم لك صمت وعلی رزقك أفطرت لما روى أبو هريرة رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا صام ثم أفطر قال: اللهم لك صمت وعلی رزقك أفطرت" انظار کے وقت: اللهم لك --- پڑھنا مستحب ہے، اس حدیث کی وجہ سے جسے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب روزہ رکھتے، پھر افطار کرتے تو فرماتے: اللهم لك ---۔"

قارئین! امام شیرازی رحمہ اللہ نے جس حدیث کو پیش نظر رکھتے ہوئے زیر بحث دعاء کو مستحب قرار دیا ہے اس کی بابت عرض ہے کہ:

✽ امام ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ایسی کوئی حدیث نہیں مروی ہے۔

امام نووی رحمہ اللہ، امام شیرازی رحمہ اللہ کے قول کے تحت

فرماتے ہیں:

”(وَأَمَّا) حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ فَغَرِيبٌ لَيْسَ مَعْرُوفٌ۔“
”رہی بات ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی تو وہ غریب ہے
معروف نہیں ہے۔“ (المجموع: ۳۶۲/۶)

﴿مذکورہ روایت۔ اصل میں۔ ابو ہریرہ رحمہ اللہ کی ہے۔ جو
کہ ثابت نہیں ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھیں: ”القول المختار
، ص: ۳۵۔ ۶۰۔

جب حدیث ہی ثابت نہیں تو اس پر اعتماد کرتے ہوئے اس
میں موجود دعاء کو مستحب قرار دینا بھی درست نہیں ہے۔

دوسرا قول: الوسيط في الہذب للغزالی میں ہے:
”فَالأَوَّلُ: تَعْجِيلُ الْفِطْرِ بَعْدَ تَيَقُّنِ الْغُرُوبِ بِتَمَرٍ أَوْ مَاءٍ
مُسْتَحَبٌّ وَيَقُولُ عِنْدَ ذَلِكَ اللَّهُمَّ لَكَ صَمْتُ وَعَلَى
رِزْقِكَ أَفْطَرْتُ۔“ پہلی سنت: غروب آفتاب کے تيقن کے
بعد کھجور یا پانی کے ذریعہ افطار میں جلدی کرنا مستحب ہے اور اس
وقت اللهم لك صمت۔۔ پڑھے۔“ (الوسيط في المذهب بتحقيق
احمد ومحمد: ۵۳۶/۲)

قارئین! مذکورہ قول پر آپ غور کریں تو آپ کو معلوم ہوگا کہ
امام غزالی رحمہ اللہ نے بوقت افطار زیر بحث دعاء کے پڑھنے کو
مستحب نہیں قرار دیا ہے بلکہ غروب آفتاب کے تيقن کے بعد
کھجور یا پانی کے ذریعہ افطار میں جلدی کرنے کو مستحب قرار دیا
ہے۔

تیسرا قول: التہذیب للبخاری میں ہے: ”ويستحب
أن يقول عند الفطر ما روي عن معاذ قال: كان رسول الله
ﷺ - إذا أفطر قال: ”اللهم لك صمت
وعلى رزقك أفطرت۔“ افطار کے وقت وہ دعاء پڑھنا
مستحب ہے جو معاذ رحمہ اللہ سے روایت کی گئی ہے کہ آپ رحمہ
اللہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب افطار کرتے تو فرماتے:
اللهم لك۔۔۔۔“

قارئین! امام بخاری رحمہ اللہ نے جس حدیث کو پیش نظر رکھتے
ہوئے زیر بحث دعاء کو مستحب قرار دیا ہے وہ حدیث ثابت نہیں
ہے جیسا کہ گزشتہ سطور میں بحوالہ گزر چکا ہے۔ لہذا اس دعاء کا
بوقت افطار اہتمام کرنا مستحب نہیں ہے۔

چوتھا قول: قارئین! المجموع للنووی کا جو حوالہ قاضی
صاحب۔ ہدایہ اللہ۔ نے پیش کیا ہے وہاں ایسی کوئی عبارت
موجود نہیں ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ امام نووی رحمہ اللہ
کے نزدیک زیر بحث دعاء کو افطار کے وقت پڑھنا مستحب ہے
بلکہ آپ۔ رحمہ اللہ۔، امام شیرازی رحمہ اللہ کے قول کی شرح
کرتے ہوئے رقمطراز ہیں: ”(وَأَمَّا) حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ
فَغَرِيبٌ لَيْسَ بِمَعْرُوفٍ وَرَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ عَنْ مُعَاذِ بْنِ زُهْرَةَ
عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ سَلَا وَرَوَاهُ الدَّارَقُطْنِيُّ مِنْ
رِوَايَةِ ابْنِ عَبَّاسٍ مُسْتَدًّا مُتَّصِلًا بِإِسْنَادٍ ضَعِيفٍ۔“ ”رہی
بات ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی تو وہ غریب ہے معروف
نہیں ہے۔ اس دعاء کو امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے عن معاذ بن زہرہ
رحمہ اللہ۔ عن النبی ﷺ سے مرسل روایت کیا ہے اور امام
دارقطنی رحمہ اللہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت سے مسند،
متصل ضعیف سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔“ (المجموع: ۳۶۲/۶)

پھر آپ رحمہ اللہ۔ چند سطروں کے بعد۔ فرماتے ہیں: ”قال
المصنف وسائر الاصحاح: يستحب ان يدعو عند
إفطاره: اللَّهُمَّ لَكَ صُمْتُ وَعَلَى رِزْقِكَ أَفْطَرْتُ۔“
”مصنف رحمہ اللہ اور تمام اصحاب فرماتے ہیں: افطار کے وقت،
اللهم لك صمت وعلى رزقك افطرت پڑھنا مستحب ہے۔“
(المجموع: ۳۶۳/۶)

(۹) شیخ۔ ہدایہ اللہ۔ فرماتے ہیں: شیخ محمد بن صالح العثیمین
رحمہ اللہ (م ۱۴۲۰ھ) بھی اس دعاء کے پڑھنے کے قائل ہیں۔
مجموع الفتاوی: ج: ۲۰، ص: ۲۶۱۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی ! :

✽ شیخ رحمہ اللہ سے زیر بحث دعاء کے متعلق پوچھا گیا :
”قولہم (اللہم لک صمت وعلی رزقک افطرت) هل ورد فیہ حدیث؟“۔ ”ان کا قول : اللہم لک۔۔ کیا اس سلسلے میں کوئی حدیث وارد ہے؟“۔

تو آپ رحمہ اللہ نے جواباً عرض کیا: ”هذا ورد أيضاً لكنه أعل بالارسال لأنه عن أحد التابعين عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو معاذ بن زهرة وهو تابعي فالحديث مرسل وعند علماء الحديث أنه إذا كان الحديث مرسلًا -يعني- رفعه التابعي أو الصحابي الذي لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه يكون منقطعاً فلا يحكم بصحته حتى يعلم من الواسطة بين هذا الرجل وبين النبي صلى الله عليه وسلم“۔ ”یہ دعاء حدیث میں وارد ہے لیکن ارسال کے ذریعہ معلول قرار دی گئی ہے کیونکہ ایک تابعی نے اسے نبی کریم ﷺ سے روایت کیا ہے اور وہ معاذ بن زہرہ ہیں اور آپ تابعی ہیں لہذا حدیث مرسل ہے اور علماء حدیث کے نزدیک جب حدیث مرسل ہو۔ یعنی۔ حدیث کو کسی تابعی یا ایسے صحابی نے مرفوع روایت کیا ہو جس نے اسے نبی کریم ﷺ سے نہیں سنا ہے تو وہ منقطع ہے لہذا اس پر صحت کا حکم اس وقت تک نہیں لگایا جائے گا جب تک اس آدمی اور نبی کریم ﷺ کے درمیان کا واسطہ نہ معلوم ہو جائے۔“ (فتاویٰ نور علی الدرب : ۲۷۶)

اس سے معلوم ہوا کہ شیخ رحمہ اللہ زیر بحث دعاء کو صحیح نہیں مانتے ہیں۔

اور جس کتاب کا آپ نے حوالہ دیا ہے وہاں پر بھی شیخ رحمہ اللہ نے اسے مرسل کہا ہے۔

✽ زیر بحث روایت کے عدم ثبوت کے اقرار کے بعد بھی شیخ رحمہ اللہ نے کیوں اس دعاء کو پڑھنے کی اجازت دی؟ میں

نہیں جان سکا۔

لیکن اس دعاء کا افطار کے وقت پڑھنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ نبی کریم ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔

(۱۰) شیخ۔ ہدایہ اللہ۔ فرماتے ہیں :

نوٹ : اس دعاء میں ”وعلیک توکلت“ کے الفاظ بھی ایک روایت میں موجود ہیں جو کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ (کنز العمال: ج ۸: ص ۵۰۹)۔ پھر حاشیہ میں لکھا ہوا ہے کہ مگر اس کی سند نہیں ملی۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی !

✽ اس کی پوری سند تو راقم کو بھی دستیاب نہیں ہو سکی لیکن درج ذیل چیز ضرور ملی :

✽ امام ابو الفضل محمد بن طاہر الشیبانی، المعروف بابن قیس رانی رحمہ اللہ (التوفی: ۵۰۷ھ) قنطرازی ہیں :
”حدیث: ((إذا قرب إلى أحدكم الطعام وهو صائم.)) الحدیث۔

غريب من حديث شعبة عن ثابت. تفرد به داود بن الزبرقان عنه. وتفرد به عنه إسماعيل بن عمرو البجلي. (أطراف الغرائب والأفراد من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم للإمام الدارقطني بتحقيق محمود محمد: ۳۶۲/۲، ج: ۶۹۹)
اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ وہی سند ہے جو المعجم الاوسط للطبرانی وغیرہ میں ہے اور یہ سخت ضعیف ہے کیونکہ اسماعیل البجلی ضعیف، صاحب المناکیر اور داؤد بن الزبرقان ضعیف، متروک الحدیث ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھیں، راقم کا رسالہ: ”القول المختار، ص: ۳۵-۳۰۔

✽ ”وعلیک توکلت“ کے الفاظ سیدنا علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کی روایت میں بھی ہیں لیکن یہ بھی ناقابل التفات ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھیں، راقم کا رسالہ، ص: ۲۳-۲۶۔

چاہئے کہ وہ بسم اللہ کہے۔۔۔ (سنن أبي داود بتحقيق الارنوؤط ورفقاہ: ۵/۵۹۰، ج: ۳۷۷، وصححه الالبانی و الارنوؤط وانظر ايضا: الصحيحة: ۱/۳۸۲، ج: ۱۹۸)

(۱۲) شیخ-ہداه اللہ- فرماتے ہیں:

غیر مقلدین کی دلیل کا حال:

بعض حضرات کہتے ہیں کہ افطار کے وقت یہ دعاء پڑھنی چاہیے: ”ذَهَبَ الظَّمْأُ وَابْتَلَّتِ الْعُرُوقُ، وَثَبَتَ الْأَجْرُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ“۔

الجواب: یہ دعاء دراصل افطار کے بعد کی ہے چنانچہ خود اس روایت کے الفاظ بتا رہے ہیں کہ یہ دعاء افطار کرنے کے بعد کی ہے۔

”ذَهَبَ الظَّمْأُ وَابْتَلَّتِ الْعُرُوقُ، وَثَبَتَ الْأَجْرُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ“ پیاس بجھ گئی رگیں تر ہو گئیں اور اجر ثابت ہو گیا ان شاء اللہ۔ اور شاید یہی وجہ ہے کہ اہل حدیث مبلغ ابو زید ضمیر صاحب کہتے ہیں کہ یہ دعاء افطار کرنے کے بعد پڑھی جائے۔

لہذا یہ دعاء اللہم لک صمت، والی دعاء کے خلاف نہیں ہے بلکہ یہ دونوں الگ الگ وقت کی دعاء ہے اور اس دعاء کا افطار کے بعد پڑھنا ہمارے نزدیک بھی صحیح ہے، لیکن دونوں کو ایک وقت کی دعاء قرار دینا غلط ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی!

اکثر اہل حدیث علماء اس بات کے قائل ہیں کہ یہ دعاء افطار کے بعد کی ہے۔

اس دعاء کے تعلق سے راقم کا ایک تفصیلی مضمون ہے جو کہ اس نام سے ہے:

”ذهب الظما وابتلت العروق وثبت الاجر ان شاء الله“.... تحقیق و تشریح۔

آپ اس کا مطالعہ کریں۔ ان شاء اللہ فائدہ ہوگا۔

(۱۱) شیخ-ہداه اللہ- فرماتے ہیں:

خلاصہ کلام یہ ہے کہ بہتر یہ ہے کہ افطار کے وقت صرف ”اللہم لک صمت وعلی رزقک افطرتی پڑھیں، لیکن اگر کوئی ”اللہم لک صمت و بک آمنت وعلیک توکلت وعلی رزقک افطرت“ پڑھے تو اس کی گنجائش ہے اور یہی محدث ملا علی قاری رحمہ اللہ کا کہنا ہے۔ (مرقاۃ: ۳۸۹/۴)

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی!

ملا علی قاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب مرقاۃ میں مذکور بات کس جگہ کہی ہے؟ مجھے نہیں مل سکی۔ لیکن درج ذیل بات ضرور ملی:

آپ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وَأَمَّا مَا اشْتَهَرَ عَلَي الْأَنْسِيَةِ: ”اللَّهُمَّ لَكَ صُمْتُ وَبِكَ آمَنْتُ وَعَلَى رِزْقِكَ أَفْطَرْتُ“ فَرِيَادَةٌ وَبِكَ آمَنْتُ لَا أَصِلُ لَهَا وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهَا صَحِيحًا، وَكَذَا فَرِيَادَةٌ وَعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ“۔ (رہی بات اس چیز کی جو زبان زد عام ہے: اللہم۔۔۔ تو بک آمنت کی زیادتی کے ساتھ اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔ اسی طرح وعلیک توکلت کی زیادتی کے ساتھ)۔ (مرقاۃ المفاتیح: ۱۳۸۷/۴، ج: ۱۹۹۴)

آپ سے گزارش ہے کہ آپ نے جو بات ملا علی قاری رحمہ اللہ کی منسوب کی ہے، اسے ان کی کتاب مرقاۃ سے نکال کر دکھائیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ: ”اللہم لک صمت وعلی رزقک افطرت“۔ افطار کے وقت اس دعاء کو نہیں پڑھنا چاہئے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دعاء ثابت نہیں ہے۔ اور نہ ہی ربیع بن خثیم رحمہ اللہ سے ثابت ہے۔

افطار کے وقت بسم اللہ پڑھنا چاہئے کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا کھانا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ”إِذَا أَكَلْتَ أَحَذِّكُمُ فَلْيَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ تَعَالَى...“۔ ”جب تم میں سے کوئی کھائے تو

حدیث: 'أَوَّلُهُ رَحْمَةٌ، وَأَوْسَطُهُ مَغْفِرَةٌ، وَآخِرُهُ عَذَابٌ مِنَ النَّارِ'.

تحقیق کے میزان پر
حافظ اکبر علی اختر علی سلفی

مَنْ خَفَّفَ عَنْ مَمْلُوكِهِ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ، وَأَغْنَقَهُ مِنَ النَّارِ.

حضرت سلمان رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے شعبان کے آخری روز خطبہ ارشاد فرمایا: لوگو! تمہارے پاس بڑا عظیم مہینہ آ گیا ہے، یہ مہینہ بڑا مبارک ہے اس میں ایک ایسی رات ہے جو (۱۰۰۰) مہینوں سے بہتر ہے، اللہ تعالیٰ نے اس مہینہ کے روزے کو فرض اور اس کی راتوں کے قیام کو نفل قرار دیا ہے۔

جو شخص اس میں کوئی نیک کام کر کے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرتا ہے، تو گویا اس نے دیگر مہینوں میں کئے گئے فرض جیسا کام (کیا) ہے، اور جس شخص نے اس مہینہ میں فرض ادا کیا، تو گویا اس نے دیگر مہینوں میں (۷۰) فرض ادا کیا۔

یہ صبر کا مہینہ ہے اور صبر کا ثواب جنت ہے، یہ ہمدردی اور غمخواری کا مہینہ ہے، اس مہینہ میں مؤمن کا رزق بڑھا دیا جاتا ہے، جس نے اس مہینہ روزہ دار کو افطار کروایا، تو وہ اس کے گناہوں کی بخشش کا ذریعہ ہوگا اور جہنم سے اس کی گردن کی آزادی کا ذریعہ بنے گا، اسے روزہ دار کے برابر ثواب ملے گا، جبکہ روزہ دار کے ثواب میں کمی نہیں ہوگی۔

صحابہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: ہم میں بعض ایسے ہیں جو افطار کرانے کی استطاعت نہیں رکھتے، تو آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ یہ ثواب اس شخص کو بھی عطا کرتے ہیں جو روزہ دار کو ایک کھجور یا پانی کا گھونٹ یا دودھ کے ایک گھونٹ سے روزہ افطار کروادے۔ اس مہینہ کے ابتدائی ۱۰ دن رحمت ہیں، درمیان ۱۰ دن مغفرت کے ہیں اور آخری ۱۰ دن جہنم سے آزادی حاصل کرنے کے ہیں۔ (صحیح ابن خزمہ، حدیث: ۱۸۸۷، واللفظ للہ، شعب الایمان للبیہقی، حدیث: ۳۳۲۶)

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، اما بعد:

محترم قارئین! ایک اور مولانا قاسمی ہیں جنہوں نے: (حدیث: 'أَوَّلُهُ رَحْمَةٌ، وَأَوْسَطُهُ مَغْفِرَةٌ، وَآخِرُهُ عَذَابٌ مِنَ النَّارِ' کی تحقیق) کے نام سے چار (۴) صفحے کا ایک مضمون لکھا۔ جس میں انہوں نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے۔ راقم اسی تحریر کا اختصار کے ساتھ جواب پیش کر رہا ہے۔ بغور ملاحظہ فرمائیں:

(۱) شیخ - ہداه اللہ - رقمراز ہیں:

✽ امام ابو بکر محمد بن اسحاق بن خزیمہ السلی النیسابوری رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۱۱ھ) فرماتے ہیں: ثنا علي بن خنجر السعدي، ثنا يوسف بن زياد، ثنا همام بن يحيى، عن علي بن زيد بن جدعان، عن سعيد بن المسيب، عن سلمان قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في آخر يوم من شعبان فقال: أيها الناس قد أظلكم شهر عظيم، شهر مبارك، شهر فيه ليلة خبز من ألف شهر، جعل الله صيامه فريضة، وقيام ليله تطوعا، من تقرب فيه بخضلة من الخبز، كان كمن أذى فريضة فيما سواه، ومن أذى فيه فريضة كان كمن أذى سبعين فريضة فيما سواه، وهو شهر الصبر والصبر ثوابه الجنة، وشهر المواساة، وشهر يزاد فيه رزق المؤمن، من فطر فيه صائما كان مغفرة لذنوبه وعنت رقبته من النار، وكان له مثل أجره من غير أن ينتقص من أجره شيء، قالوا: ليس كلنا نجد ما يفطر الصائم، فقال: يغطي الله هذا الثواب من فطر صائما على تمر، أو شربة ماء، أو مذقة لبن، وهو شهر أوله رحمة، وأوسطه مغفرة، وآخره عذاب من النار،

✽ یہ روایت سخت ضعیف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھیں، راقم کا آنے والا رسالہ: ”اتمام البرہان فی تضعیف حدیث سلمان- رضی اللہ عنہ“۔

✽ صحیح ابن خزیمہ والی روایت اور زیر بحث روایت، دونوں میں سے کوئی بھی شاہد بننے کے قابل نہیں ہے کیونکہ دونوں سخت ضعیف ہیں۔

(۳) شیخ- ہداه اللہ- نے سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی سند کے راویوں پر حاشیہ میں گفتگو کی ہے۔

قارئین! انہوں نے حاشیہ میں عجیب عجیب باتیں کہی ہیں۔ ان کے تمام عجائبات کا جواب۔ بفضل اللہ۔ مذکورہ رسالے میں دیا گیا ہے۔

(۴) شیخ- ہداه اللہ- فرماتے ہیں:

اگر ان دونوں سندوں کو ضعیف بھی مان لیا جائے، تو بھی یہ حدیث حسن لغیرہ کے درجہ کی ہوگی، اور حسن لغیرہ حدیث المحدث علماء کے نزدیک حجت ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! یہ دونوں سندیں سخت ضعیف ہیں لہذا یہ حدیث حسن لغیرہ نہیں ہے۔

(۵) پھر شیخ- ہداه اللہ- نے دو صفحے میں بارہ اہل حدیث علماء کے اقوال حسن لغیرہ کے حجت ہونے کے تعلق سے نقل کئے ہیں۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! بلاشبہ حسن لغیرہ حجت ہے لیکن زیر بحث روایت حسن لغیرہ نہیں ہے۔

(۶) پھر شیخ- ہداه اللہ- اخیر میں فرماتے ہیں:

الغرض ان حوالہ جات سے معلوم ہوا کہ غیر مقلدین کے نزدیک حسن لغیرہ حجت ہے اور یہ حدیث حسن لغیرہ ہونے کی وجہ سے بھی حجت ہے۔ لہذا اس حدیث کو ضعیف کہنا صحیح نہیں ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! بلاشبہ حسن لغیرہ حجت ہے لیکن یہ حدیث حسن لغیرہ نہیں ہے بلکہ سخت ضعیف ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھیں، راقم کا آنے والا رسالہ: ”اتمام البرہان فی تضعیف حدیث سلمان- رضی اللہ عنہ“۔

فضائل رمضان لابن شاہین، حدیث: ۱۶، فضائل شہر رمضان للمقدسین، حدیث: ۲۴، فضائل رمضان للامام ابن ابی الدنیا، حدیث: (۴۱)

اس حدیث کے تمام رجال ثقہ ہیں، لیکن علی بن زید بن جدعان رحمہ اللہ پر کلام ہے لیکن سلفی عالم شیخ حوینی کے نزدیک ان کی حدیث شاہد کی موجودگی میں حسن ہوتی ہے، اور اس حدیث کی ایک شاہد موجود ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! :

✽ اس حدیث کے تمام رجال ثقہ نہیں ہیں بلکہ اس سند میں ابو عبد اللہ یوسف بن زیاد البصری ہے جو کہ سخت ضعیف، منکر الحدیث راوی ہے۔

ائمہ کرام کے اقوال کے لئے دیکھیں، راقم کا آنے والا رسالہ: ”اتمام البرہان فی تضعیف حدیث سلمان- رضی اللہ عنہ“۔

✽ علی بن زید بن جدعان، آپ ضعیف، غریب اور منکر روایتیں بیان کرنے والے راوی ہیں۔ بعض ائمہ نے آپ پر سخت جرح کی ہے اور بعض نے انہیں متروک الحدیث قرار دیا ہے۔ آپ- رحمہ اللہ- آخری عمر میں اختلاط کا شکار ہو گئے تھے اور آپ کی حدیث ترک کر دی گئی تھی۔

تفصیل کے لئے دیکھیں، راقم کا مضمون: ”احسن البیان فی علی بن زید بن جدعان“۔

شیخ- ہداه اللہ- نے ابن جدعان رحمہ اللہ کی بابت کئی اقوال حاشیہ میں نقل کئے ہیں لیکن ان میں کئی خامیاں تھیں جن کی وضاحت راقم نے اپنے مذکورہ مضمون میں کر دی ہے۔

(۲) شیخ- ہداه اللہ- رقمطراز ہیں: امام ابوبکر ابن ابی الدنیا رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۸۱ھ) کہتے ہیں کہ: حدثنا الحسن بن علی، حدثنا هشام بن عمار، قال: ثنا سلام بن سوار، حدثنا مسلمة بن الصلت، عن الزهري، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”أول شهر رمضان رحمة، وأوسطه مغفرة، وآخره عتق من النار“۔ (فضائل رمضان للامام ابن ابی الدنیا، حدیث: ۳، واستاده حسن يشاهد)۔ لہذا یہ حدیث حسن درجے کی ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ہمارے بھائی! :

کیا روزے کی حالت میں مسواک کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے؟

حافظ اکبر علی اختر علی سلفی

بن منیع بحوالہ المطالب العالیة للحافظ بتحقیق مجموعة من الباحثين: ۱۳۱، ج: ۱۰۶۶

”اسنادہ صحیح“۔ ”اس کی سند صحیح ہے۔“

روایت ہذا کی سند کے تمام راوی ثقہ و صدوق ہیں۔

(۱) یثیم بن خارجہ ابو احمد المروزی رحمہ اللہ: آپ ثقہ راوی ہیں۔

ائمہ کرام کے اقوال پیش خدمت ہیں:

امام محمد بن ادریس الرازی رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۷۷ھ):

”صدوق“۔ (الجرح والتعديل لابن ابی حاتم بتحقیق المعلمی: ۸۶/۹، ت: ۳۵۲)

امام ابو یعلیٰ خلیل بن عبد اللہ الخلیلی القزوی رحمہ اللہ (المتوفی

: ۳۶۶ھ): ”ثَقَّةٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ“۔ ”متفق علیہ ثقہ راوی ہیں۔“

(الإرشاد في معرفة علماء الحديث بتحقیق محمد سعید: ۲۴۵/۱)

امام محمد بن احمد الذہبی رحمہ اللہ (المتوفی: ۷۴۸ھ): ”الحافظ

الثقة المحدث“۔ ”آپ حافظ، ثقہ اور محدث ہیں۔“ (تذكرة الحفاظ: ۳۳/۲، ت: ۴۸۱)

(۲) یحییٰ بن حمزہ الدمشقی القاضی رحمہ اللہ: آپ بھی ثقہ راوی ہیں۔

ائمہ کرام کے اقوال پیش خدمت ہیں:

امام ابو عبد اللہ محمد بن سعد البغدادی، المعروف بابن سعد رحمہ اللہ

(المتوفی: ۲۳۰ھ): ”وَكَانَ كَثِيرَ الْحَدِيثِ صَالِحَةً“۔ ”آپ

کثیر الحدیث اور صالح الحدیث تھے۔“ ((الطبقات الكبرى بتحقیق محمد عبد القادر: ۳۲۵/۷، ت: ۳۹۱۸)

امام ابو الحسن علی بن عبد اللہ المدنی البصری رحمہ اللہ (المتوفی:

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، اما بعد:

محترم قارئین! جب سوال کیا جاتا ہے کہ کیا روزے دار بحالت روزہ مسواک کر سکتا ہے؟ تو جواب میں کئی روایتیں پیش کی جاتی ہیں لیکن وہ سب کی سب عام روایتیں ہوتی ہیں۔ مثلاً:

(۱) ”لَوْ لَا أَنَّ أَشَقَّ عَلَيَّ أَقْبَتِي أَوْ عَلَيَّ النَّاسَ لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ“ (صحیح البخاری: ۸۸۷)

(۲) ”السَّوَاكِ مَطَهْرَةٌ لِلْفَمِ، مَرْصَادٌ لِلزَّوْبِ“ (صحیح ابن

حبیب بتحقیق الارنوؤط: ۳۲۸/۳، ج: ۱۰۶۷، واسنادہ حسن)

اور انہیں سے استدلال کرتے ہوئے اس کے جواز کی بات کہی جاتی ہے۔

نیز کئی صریح، مرفوع، ضعیف اور ناقابل احتجاج روایتیں بھی پیش کی جاتی ہیں۔ جن کا ذکر۔ ان شاء اللہ العزیز۔ آگے کیا جائے گا۔

لیکن آج۔ اللہ کے فضل و کرم سے۔ راقم آپ لوگوں کی خدمت میں مسئلہ ہذا سے متعلق ایک صریح، مرفوع اور صحیح روایت پیش کر رہا ہے۔ بغور ملاحظہ فرمائیں:

امام احمد بن منیع ابو جعفر البغوی البغدادی رحمہ اللہ

(المتوفی: ۲۴۴ھ) فرماتے ہیں: حَدَّثَنَا الْهَيْثَمُ بْنُ خَارِجَةَ، ثنا

يَحْيَى بْنُ حَمْرَةَ، عَنِ الثَّعْمَانِ بْنِ الْمَنْذُورِ، عَنْ عَطَاءٍ وَطَاوَسَ

وَمَجَاهِدٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسَوَّكَ وَهُوَ صَائِمٌ“۔

ترجمہ: سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں مسواک کیا۔ (مسند احمد

نیز اپنی صحیح میں ان سے احتجاجاً روایت بھی لی ہے۔ دیکھیں:
(صحیح ابن حبان بتحقیق الارنؤوط: ۱۰/۳۸۵، ح: ۴۶۲۵)
امام محمد بن احمد الذہبی رحمہ اللہ (المتوفی: ۷۴۸ھ): ”صدوق
قدري“۔ (الکاشف بتحقیق محمد عوامة وغیرہ: ۳۲۳/۲،
ت: ۵۸۵۴)

امام حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی: ۸۵۲ھ): ”صدوق رمي
بالقدر“۔ (تقریب التہذیب بتحقیق محمد عوامة، ص: ۵۶۴، ت:
۷۱۶۴)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وقال النسائي عقب حديثه في الحيض: ليس بذاك
القوي“۔ ”امام نسائی رحمہ اللہ نے نعمان بن المنذر کی حیض سے متعلق
ایک حدیث کے تحت فرمایا: نعمان، اس قدر قوی نہیں ہے۔“ (تہذیب
التہذیب: ۱۰/۵۴۷، ت: ۸۲۸)

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ نعمان بن المنذر، سنن نسائی وغیرہ کے
راوی ہیں۔ سنن نسائی میں ان کی صرف ایک ہی روایت ہے اور وہ
بھی حیض سے متعلق ہے۔ دیکھیں: (سنن النسائي بتحقیق الالباني، ح:
۲۰۴) اور یہی روایت السنن الکبریٰ میں بھی موجود ہے۔ دیکھیں:
(السنن الكبرى بتحقیق حسن عبد المنعم: ۱۵۷/۱، ح: ۲۱۰) لیکن
دونوں جگہوں پر امام نسائی رحمہ اللہ نے کچھ نہیں کہا ہے اور نہ ہی ان کی
کسی مطبوعہ کتاب میں یہ قول مل سکا۔ واللہ اعلم۔

(۴) طاؤس بن کيسان ابو عبد الرحمن الفارسي رحمہ اللہ: آپ ثقہ
اور فاضل راوی ہیں۔

ائمہ کرام کے اقوال پیش خدمت ہیں:

امام ابو زکریا یحییٰ بن معین رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۳۳ھ): ”
طاؤس ثقة“۔ (الجرح والتعديل لابن ابی حاتم بتحقیق المعلى: ۱۴/
۵۰۱، ت: ۲۲۰۳، واسنادہ صحیح) ”وقد سمع من ابن عباس وابن
عمر...“۔ ”طاؤس رحمہ اللہ نے ابن عباس، ابن عمر... رضی اللہ
عنہم سے سنا ہے۔“ (العلل ومعرفة الرجال بتحقیق وصی اللہ عباس: ۳/
۱۸، ت: ۳۹۵۳، واسنادہ صحیح)

(۲۳۴ھ): ”كَانَ عِنْدَ أَصْحَابِنَا ثَقَّةً“۔ ”ہمارے اصحاب کے
نزدیک یہ ثقہ ہیں“۔ (سؤالات محمد بن عثمان بن أبی شیبہ لعلی بن
المديني، ص: ۱۶۰، ت: ۲۳۰)
امام ابو عبد اللہ احمد بن حنبل رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۴۱ھ): ”ليس
به بأس“۔ (سؤالات المروزي، رقم السؤال: ۶)

امام ابو الحسن احمد بن عبد اللہ الحلی رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۶۱ھ)
: ”شامي ثقة“۔ (معرفة الثقات بتحقیق عبد العليم البستوي: ۳۵۰/۲،
ت: ۱۹۷۲)

امام محمد بن ادريس الرازي رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۷۷ھ):
”صدوق“۔ (الجرح والتعديل لابن ابی حاتم بتحقیق المعلى: ۱۹/
۱۳۷، ت: ۵۸۰)

امام محمد الذہبی رحمہ اللہ (المتوفی: ۷۴۸ھ): ”الإمام الكبير،
الثقة“۔ (سير أعلام النبلاء بتحقیق مجموعة من المحققين: ۳۵۴/۸، ت:
۹۹)

امام حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (المتوفی: ۸۵۲ھ): ”ثقة رمي
بالقدر“۔ (تقریب التہذیب بتحقیق محمد عوامة، ص: ۵۸۹، ت:
۷۵۳۶)

(۳) نعمان بن المنذر ابو الوزير الشامي دمشقي رحمہ اللہ: آپ
ثقة وصدوق راوی ہیں۔

ائمہ کرام کے اقوال پیش خدمت ہیں:

امام ابو زرعہ الرازي رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۶۳ھ): ”دمشقي ثقة
“، ”دمشقي ثقة ہیں“۔ (الجرح والتعديل لابن ابی حاتم بتحقیق المعلى:
۲۰۵۵/۸، ت: ۲۴۷۸)

امام ابو بکر محمد بن اسحاق السلمي، المعروف بابن خزيمة رحمہ اللہ
(المتوفی: ۳۱۱ھ) نے موصوف سے اپنی صحیح میں احتجاجاً روایت لی ہے
۔ دیکھیں: (صحیح ابن خزيمة بتحقیق الاعظمي: ۱۸۶/۳، ح: ۲۶۵۵)
امام ابو حاتم محمد بن حبان البستي، المعروف بابن حبان رحمہ اللہ
(المتوفی: ۳۵۴ھ) نے موصوف کو اپنی کتاب الثقات (۷/۵۳۰،
ت: ۱۱۳۱۳) میں ذکر کیا ہے۔

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ، حَدَّثَنَا شَرِيكَ، ح وَحَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَامِرٍ بْنِ رَبِيعَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: ”رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَسْتَاكُ وَهُوَ صَائِمٌ. رَأَى مُسَدَّدٌ مَا لَا أَعُدُّ وَلَا أُحْصِي“. (سنن ابی داؤد بتحقیق الارنؤوط ورفقاہ: ۳۵۸/۳، ح: ۲۳۶۳، وغیرہ و حدیث ابن عباس شاہد لہ)

(دوسری روایت) امام ابو عبد اللہ محمد بن یزید القزوینی، المعروف بابن ماجہ رحمہ اللہ (التوفی: ۲۷۳ھ) فرماتے ہیں:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْمَاعِيلَ الْمُؤَدَّبُ، عَنْ مُجَالِدٍ، عَنْ الشَّعْبِيِّ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”مَنْ خَبِرَ خِصَالِ الصَّائِمِ السَّوَاكُ“ (سنن ابن ماجہ بتحقیق الارنؤوط ورفقاہ: ۵۸۲/۲، ح: ۱۶۷۷، وغیرہ)

امام ابو الحسن علی بن عمر البغدادی الدارقطنی رحمہ اللہ (التوفی: ۳۸۵ھ) فرماتے ہیں:

حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ ثَابِتِ الصَّيْدَلَانِيُّ، ثنا أَبُو مُحَمَّدٍ حَامِدُ بْنُ الشَّاذِيِّ الْكُتَيْبِيُّ، ثنا إِبرَاهِيمُ بْنُ يُونُسَ، الْبَلْخِيُّ أَخُو عَصَامِ بْنِ يُونُسَ، ثنا أَبُو إِسْحَاقَ الْخَوَارِزْمِيُّ، قَالَ: ”سَأَلْتُ عَاصِمًا الْأَخْوَلَ: أَيْسَاكَ الصَّائِمُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: يَرْطِبُ السَّوَاكَ وَيَابِسُهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: أَوَّلَ النَّهَارِ وَآخِرَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: عَمَّنْ؟ قَالَ: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.“

أَبُو إِسْحَاقَ الْخَوَارِزْمِيُّ ضَعِيفٌ“. (سنن الدارقطنی بتحقیق الارنؤوط: ۱۸۸/۳، ح: ۲۳۶۶، وغیرہ)

امام ابو حاتم محمد بن حبان البستی، المعروف بابن حبان رحمہ اللہ (التوفی: ۳۵۴ھ) رقمطراز ہیں:

رَوَى عَنْ شُجَاعِ بْنِ الْوَلِيدِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عَمْرٍ قَالَ: ”كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَاكُ

امام ابو زرہ الرازی رحمہ اللہ (التوفی: ۲۶۳ھ): ”ثقة“۔ (المصدر السابق)

امام حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (التوفی: ۸۵۲ھ): ”ثقة فقيه فاضل“۔ (تقریب التہذیب بتحقیق محمد عوامة، ص: ۲۸۱، ت: ۳۰۰۹)

نیز سند میں دو ثقہ اماموں نے آپ کی متابعت بھی کی ہے۔ امام مجاہد بن جبر المکی رحمہ اللہ کے لئے دیکھیں: (تہذیب الکمال فی أسماء الرجال للمزی بتحقیق بشار: ۲۲۸/۲۷، ت: ۵۷۸۳)

امام عطاء بن ابی رباح القرظی رحمہ اللہ کے لئے دیکھیں: (تہذیب الکمال فی أسماء الرجال للمزی بتحقیق بشار: ۶۹/۲۰، ت: ۳۹۳۳)

(۵) عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ: آپ صحابی رسول ہیں۔ نتیجہ: زیر بحث روایت کی سند صحیح ہے۔ والحمد للہ علی ذالک۔

✽ اب چند باتیں بطور فائدہ پیش خدمت ہیں:

۱۔ زیر بحث روایت سے واضح طور پر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ بحالت روزہ مسواک کرنا نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے۔ والحمد للہ۔

نیز یہ روایت عامر بن ربیعہ رضی اللہ عنہ کی روایت (سنن ابی داؤد بتحقیق الارنؤوط ورفقاہ: ۳۵۸/۳، ح: ۲۳۶۳) کے لئے شاہد بھی ہے۔

۲۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ روزے دار کے حق میں مسواک کے استعمال کو جائز سمجھتے تھے۔

نافع مولیٰ ابن عمر - رحمہ اللہ -، عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں: ”أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَرَى بَأْسًا بِالسَّوَاكِ لِلصَّائِمِ“۔ آپ رضی اللہ عنہ روزے دار کے لئے مسواک (کرنے) میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ بتحقیق کمال یوسف: ۲/۲۹۵، ح: ۹۱۴۹، واسنادہ صحیح)

۳۔ مسئلہ ہذا سے متعلق چند صریح ضعیف روایتیں بھی مروی ہیں۔ وہ روایتیں پیش خدمت ہیں:

امام ابو داؤد و سلیمان بن اشعث البجستانی رحمہ اللہ (التوفی: ۲۷۵ھ) فرماتے ہیں:

حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ هَاشِمٍ الْبَغَوِيُّ، ثنا هَارُونَ بْنُ مَعْرُوفٍ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ الْحَزَائِيُّ، أَبْنَا بُكْرَةَ بْنِ خُنَيْسٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عِبَادَةَ بْنِ نَسِيٍّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَنَمٍ، قَالَ: "سَأَلْتُ مَعَاذَ بْنَ جَبَلٍ: أَتَسْوُكُ وَأَنْتَ صَائِمٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: أَيُّ النَّهَارِ أَتَسْوُكُ؟ قَالَ: أَيُّ النَّهَارِ شِئْتُ، إِنْ شِئْتُ غَدَوْهٌ، وَإِنْ شِئْتُ عَشِيَّةً، قُلْتُ: فَإِنَّ النَّاسَ يَكْرَهُونَهُ عَشِيَّةً، قَالَ: وَلِمَ؟ قُلْتُ: يَقُولُونَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ. فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ، لَقَدْ أَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالسَّوَاكِ حِينَ أَمَرَهُمْ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا بَدَأَ أَنْ يَكُونَ بِقِمِّ الصَّائِمِ خُلُوفٌ وَإِنْ اسْتَاكَ وَمَا كَانَ بِالَّذِي يَأْمُرُهُمْ أَنْ يَنْتَوُوا أَفْوَاهَهُمْ عَمْدًا، مَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْخَيْرِ شَيْءٌ، بَلْ فِيهِ شَرٌّ، إِلَّا مَنْ ابْتَلِيَ بِبَلَاءٍ لَا يَجِدُ مِنْهُ بَدَأً قُلْتُ: وَالْعُبَارُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَيْضًا كَذَلِكَ؟ إِنَّمَا يُؤْجَزُ فِيهِ مِنْ اضْطِرَّ إِلَيْهِ وَلَمْ يَجِدْ عَنْهُ مَحِيضًا؟ قَالَ: نَعَمْ، وَأَمَّا مَنْ أَلْقَى نَفْسَهُ فِي الْبَلَاءِ عَمْدًا، فَمَا لَهُ مِنَ ذَلِكَ مِنْ أَجَرٍ" (المعجم الكبير بتحقيق حمدي السلفي: ۷۰/۲۰، ج: ۱۳۳)

اس حدیث کی بابت:

(۱) حافظ ابن حجر العسقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "روی الطبرانی یاسناد جید..." "طبرانی نے جید سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔۔۔" (اللطائف الحبيب بتحقيق الدكتور محمد الثاني: ۱۳۳/۳)

(۲) علامہ البانی رحمہ اللہ نے حافظ رحمہ اللہ کا مذکورہ قول نقل کرنے کے بعد کوئی تعاقب نہیں کیا ہے بلکہ روایت کو نقل کرنے سے پہلے کہا: "وما أحسن ما روى الطبراني عن.." "کتنی اچھی ہے وہ حدیث ہے جس کو امام طبرانی نے روایت کیا ہے۔۔۔" (ادواء الغلیل: ۱۰۶/۱، ج: ۶۷)

(۳) شیخ شعیب اور ان کی ٹیم کہتی ہے: "فإسناده محتمل للتحسين"۔ "اس کی سند حسن قرار دینے کے قابل ہے۔" (فی تحقیق مسند الامام احمد: ۲۴/۲۴۹)

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ:

أَجَزَ النَّهَارِ وَهُوَ صَائِمٌ". (المجروحين بتحقيق محمود إبراهيم: ۱/۱۳۳، ج: ۷۲، وقال: هذا خبر باطل والصحيح من فعل ابن عمر) امام ابو الحسن علی بن عمر البغدادی الدارقطنی رحمہ اللہ (البتونی: ۳۸۵ھ) فرماتے ہیں:

"حَدَّثَنَا أَبُو غُبَيْدٍ الْقَاسِمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، ثنا أَبُو خُرَاسَانَ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ السَّكَنِ، ثنا عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ النُّعْمَانِ، ثنا أَبُو عَمَرَ الْقَصَارُ كَيْسَانَ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ بِلَالٍ، عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: إِذَا ضُمْتُكُمْ فَامْتَاكُوا بِالْعَدَاةِ وَلَا تَسْتَاكُوا بِالْعَشِيِّ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ صَائِمٍ تَبَيَّنَ شَفَتَاهُ بِالْعَشِيِّ إِلَّا كَانَتْ نُورًا بَيْنَ عَيْنَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ."

"حَدَّثَنَا أَبُو غُبَيْدٍ، حَدَّثَنَا أَبُو خُرَاسَانَ، ثنا عَبْدُ الصَّمَدِ، ثنا كَيْسَانُ أَبُو عَمَرَ، عَنْ عُمَرُو بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ خَبَّابٍ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَهُ."

کَيْسَانُ أَبُو عَمَرَ لَيْسَ بِالْقَوِيِّ وَمَنْ بَيَّنَّهُ وَبَيَّنَ عَلِيٌّ غُبَيْرُ مَعْرُوفٍ". (سنن الدارقطني بتحقيق الارنووط: ۱۹۲/۳، ج: ۲۳۷۲ و ۲۳۷۳ وغیره)

۴۔ بعض علماء نے روزے دار کے حق میں مسواک کے استعمال کو ناپسند کیا ہے۔

بعض نے دن کے اخیر میں اس کے استعمال کو ناپسند کیا ہے۔ بعض نے تر مسواک کے استعمال کو ناپسند کیا ہے اور خشک مسواک کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے۔

راقم باادب عرض کرتا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی اس صریح روایت کی موجودگی میں یہ سارے اقوال ناقابل التفات ہیں۔

اور صحیح بات یہ ہے کہ روزے دار کے لئے دن کے شروع، دن کے اخیر میں اور تر و خشک دونوں طرح کا مسواک کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

امام ابوالقاسم سلیمان بن احمد الشافعی الطبرانی رحمہ اللہ (البتونی: ۳۶۰ھ) فرماتے ہیں:

ولا نقطاعه..۔“ اس کی سند بکر بن خنيس اور ليث بن ابی سليم کے ضعف اور اس کے منقطع ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔“ (۶۳۳/۳۶، ج: ۲۲۳۰۶)

اور علامہ البانی رحمہ اللہ نے زیر بحث روایت کو اپنی ایک دوسری کتاب میں انہیں دونوں علتوں کی وجہ سے ناقابل احتجاج قرار دیا ہے جن کو راقم نے گزشتہ سطور میں ذکر کیا ہے۔ دیکھیں: (الضعیفہ: ۱۳، ج: ۷۸۳/۶۳۴۹)

اور حوالہ مذکور میں بکر کی بابت فرماتے ہیں: ”بکر بن خنيس مختلف فیہ، فوثقہ بعضهم وضعفہ الجمهور، کما تری أقوالهم فی ”تہذیب الحافظ“ وقال فی ”تقریہ“: ”صدوق لہ أغلاط، أفرط فیہ ابن حبان والحق أنه کما قال المذہبی فی ”الکاشف“: ”واہ“۔ بکر بن خنيس مختلف فیہ راوی ہیں۔ بعض نے ان کی توثیق کی ہے اور جمہور ائمہ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے جیسا کہ آپ ان کے اقوال کو تہذیب میں دیکھ سکتے ہیں اور تقریب میں ان کی بابت فرمایا: یہ صدوق ہیں اور ان کی کئی غلطیاں ہیں اور ابن حبان نے ان کی بابت افراط سے کام لیا ہے۔ (ان کی بابت) حق یہ ہے کہ یہ سخت ضعیف ہے جیسا کہ امام ذہبی رحمہ اللہ نے کاشف میں کہا ہے۔“

اور مزید فرماتے ہیں: ”ولکنہ غفل عن علته الحقیقیۃ، وہی: أبو عبد الرحمن شیع بکر الذی لم یسم..۔“ (لیکن حافظ رحمہ اللہ اس حدیث کی حقیقی علت سے غافل ہو گئے اور وہ ابو عبد الرحمن بکر کے شیخ ہیں جن کا نام نہیں لیا گیا ہے۔“

(خلاصۃ التحقیق) روزے کی حالت میں مسواک کرنا نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے۔ والحمد للہ علی ذالک۔ لہذا روزے دار کے لئے بحالت روزہ دن کے شروع، دن کے اخیر میں اور تر و خشک دونوں طرح کا مسواک کرنا بلا کراہت جائز ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

(۱) مذکورہ حدیث موضوع ہے کیونکہ اس کی سند میں: ابو عبد الرحمن محمد بن سعید المصلوب الاسدی ہے جو کہ متروک، کذاب اور وضاع راوی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھیں: (تہذیب الکمال للزمی بتحقیق بشار عواد: ۲۵/۲۶۲، ج: ۵۲۳۱)

نیز بکر بن خنيس الکوئی بھی ہے جو کہ ضعیف راوی ہے۔ بعض ائمہ نے اسے متروک بھی قرار دیا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھیں: (تہذیب الکمال للزمی بتحقیق بشار عواد: ۲۰۸/۲، ج: ۷۳۳)

(۲) حافظ رحمہ اللہ نے خود اپنی ایک دوسری کتاب میں اسی روایت کی بابت فرمایا: ”وَأَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَظْنَهُ الْمَصْلُوبَ وَهُوَ مِنَ الْوَضَاعِينَ“۔ ”ابو عبد الرحمن، میں اس کی بابت گمان کرتا ہوں کہ (یہ محمد بن سعید) المصلوب ہے اور یہ وضاعین میں سے ہے۔“ (الدراية فی تخریج أحادیث الهدایة بتحقیق عبد اللہ ہاشم: ۲۸۲/۱، ج: ۳۷۳)

نیز التلخیص میں ہی دو (۲) جگہ خود بکر بن خنيس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ دیکھیں: (التلخیص الحبر بتحقیق الدكتور محمد الثاني: ۲۳۳۸ و ۲۳۹۶/۵)

اس سے معلوم ہوا کہ یہ حافظ رحمہ اللہ کا وہم ہے یا ان سے سہو ہو گیا ہے۔

اور واضح رہے کہ حافظ رحمہ اللہ کا بکر بن خنيس کی بابت یہی فیصلہ صحیح ہے۔ تقریب میں جو فیصلہ دیا ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ اسی وجہ سے مؤلفین تحریر نے ان کے فیصلے پر تعاقب کیا ہے۔ دیکھیں: (تحریر التقریب: ۱۸۰/۱، ج: ۷۳۹)

(۳) مذکورہ دونوں علتوں کی وجہ سے علامہ البانی اور شیخ شعیب اور ان کی ٹیم کا قول صحیح نہیں ہے۔

اس پر مزید یہ کہ شیخ شعیب اور ان کی ٹیم نے مسند احمد کی ہی تحقیق میں بکر بن خنيس کی روایت کو ضعیف قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں: ”إسناده ضعيف لضعف بکر بن خنيس وليث بن أبي سليم،

رمضان کی آمد کی دعاء

حافظ اکبر علی اختر علی سلفی

(تخریج) المسند للشاشی بتحقیق الدكتور محفوظ الرحمن السلفی ۳/ ۱۸۳، ح: ۱۲۷، واللفظ له والدعاء للطبرانی بتحقیق مصطفیٰ عبدالقادر عطا، ص: ۲۸۳، ح: ۹۱۲، وبتحقیق البخاری، ص: ۱۲۲، ح: ۹۱۲، وأخبار الصلاة لعبد الغنی المقدسی بتحقیق محمد عبدالرحمن النابلسی، ص: ۶۹، ح: ۱۲۸، وغیرہم۔

سیدنا عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب رمضان المبارک کا مہینہ آتا تو رسول اللہ ﷺ ہمیں یہ کلمات سکھاتے کہ ہم سب کہیں: اے اللہ! رمضان کو میرے لئے سلامتی والا بنا دے، مجھے رمضان کے لئے سلامتی عطا فرما اور اس مہینے (کی عبادت) کو میری جانب سے قبول فرما۔

(حکم حدیث) ”اسنادہ منقطع“۔ (اس کی سند منقطع ہے)۔

(وجہ ضعف) روایت ہذا میں صالح بن کیسان رحمہ اللہ ہیں جو کہ ثقہ راوی ہیں۔ لیکن سیدنا عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا ہے۔ اس کی کئی دلیلیں ہیں، انہیں میں سے ایک یہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”وَصَالِحُ بْنُ كَيْسَانَ لَمْ يَذْكُرْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ وَقَدْ أَذْرَكَ ابْنُ عَمْرٍ“۔ صالح بن کیسان رحمہ اللہ نے عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کو نہیں پایا ہے اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کو پایا ہے۔“۔ (سنن الترمذی بتحقیق بشار عواد: ۵/ ۱۲۱،

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبى بعده، اما بعد:

محترم قارئین! واٹس اپ وغیرہ پر یہ حدیث: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْلَمُنَا هَؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ إِذَا جَاءَ رَمَضَانُ أَنْ يَقُولَ أَحَدُنَا: ”اللَّهُمَّ سَلِّمْ لِي رَمَضَانَ، وَسَلِّمْ رَمَضَانَ لِي، وَتَسَلِّمْهُ مِنِّي مُتَقَبِّلًا“۔ ایک امیج کی شکل میں گردش کر رہی ہے اور اس میں صحت وضعف کے اعتبار سے اس پر کوئی حکم نہیں لگا ہوا ہے، اس لئے ایک بھائی نے یہ گزارش کی ہے کہ اس حدیث کی تحقیق کر دی جائے۔

اللہ کے فضل و کرم سے اپنے اس بھائی کے مطالبے کو پورا کرتے ہوئے، اس حدیث کی تحقیق پیش کی جا رہی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

❁ امام ابوسعید ہشام بن کلبیب الشاشی رحمہ اللہ (التونی: ۳۳۵ھ) فرماتے ہیں:

حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ أَحْمَدَ، حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ، حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عَمْرٍ، عَنْ صَالِحِ بْنِ كَيْسَانَ، عَنْ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَعْلَمُنَا إِذَا دَخَلَ رَمَضَانُ هَؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ أَنْ يَقُولَ أَحَدُنَا: ”اللَّهُمَّ سَلِّمْ لِي رَمَضَانَ وَسَلِّمْهُ مِنِّي مُتَقَبِّلًا“۔

تحت الحديث: (۳۰۸۳)

جب صالح بن کیسان رحمہ اللہ نے عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کو جن کی وفات تقریباً ۱۰ھ میں ہے، نہیں پایا ہے تو عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کو کیسے پاسکتے ہیں؟ جن کی وفات ۳۲ھ میں ہوئی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھیں: (سیر أعلام النبلاء بتحقیق شعيب الارنؤط: ۵/۴۵۴، ت: ۲۰۳، وتاریخ الاسلام بتحقیق بشار: ۳/۸۹۴، ت: ۲۲۰، وتهذيب الكمال في أسماء الرجال للزمی بتحقیق بشار: ۱۳/۷۹، ت: ۲۸۳۴، وغیرہم)

دکتور محفوظ الرحمن سلفی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”روایتہ عن عبادة مرسلة، لم يدركه“۔ ”عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے صالح بن کیسان رحمہ اللہ کی روایت مرسل ہے، انہوں نے ان کو نہیں پایا ہے۔“ (فی تحقیق المسند للشاشی)

(فائدہ) نعمان بن المنذر رحمہ اللہ، امام مکحول الشامی رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ: ”أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ إِذَا دَخَلَ رَمَضَانَ: اَللّٰهُمَّ سَلِّمْ لِيْ رَمَضَانَ، وَسَلِّمْ رَمَضَانَ لِيْ، وَتَسَلَّمْهُ مِنِّيْ مُتَقَبَّلًا“۔ ”جب رمضان المبارک کا مہینہ آتا تو آپ رحمہ اللہ یہ دعاء کرتے تھے: اے اللہ! مجھے رمضان کے لئے سلامتی عطا فرما، رمضان کو میرے لئے سلامتی والا بنا اور اس مہینے (کی عبادت) کو میری جانب سے قبول فرما“۔ (الدعاء للطبرانی بتحقیق البخاری، ص: ۱۲۷، ح: ۹۱۳، وقال المحقق: اسنادہ حسن)

(تنبیہ) امام ابو القاسم الطبرانی رحمہ اللہ (المتوفی: ۳۶۰ھ) فرماتے ہیں: حَدَّثَنَا هَاشِمُ بْنُ مَرْثِدٍ الطَّبْرَانِيُّ، ثَنَا صَفْوَانُ بْنُ صَالِحٍ، ثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ أَبِي رَوَادٍ، قَالَ: ”كَانَ الْمُسْلِمُونَ يَدْعُونَ عِنْدَ خَضْرَاءِ شَهْرِ رَمَضَانَ: اَللّٰهُمَّ أَطْلُ شَهْرُ

رَمَضَانَ وَخَضِرَ، فَسَلِّمْ لِيْ، وَسَلِّمْ لِيْ فِيْهِ، وَتَسَلَّمْهُ مِنِّيْ، اَللّٰهُمَّ ارْزُقْنِيْ صِيَامَهُ وَقِيَامَهُ، صَبْرًا وَاجْتِسَابًا، وَارْزُقْنِيْ فِيْهِ الْجِدَّ وَالْاجْتِهَادَ وَالْقُوَّةَ وَالنَّشَاطَ، وَأَعِزَّنِيْ فِيْهِ مِنَ السَّامَةِ وَالْفِتْرَةِ وَالْكَسَلِ وَالنَّعَاسِ، وَوَقِّفْنِيْ فِيْهِ لِلَّيْلَةِ الْقَدْرِ، وَاجْعَلْهَا خَيْرًا لِّيْ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ“۔ (الدعاء للطبرانی بتحقیق البخاری، ص: ۱۲۷، ح: ۹۱۴، وأخبار الصلاة لعبد الغنى المقدسى بتحقیق محمد عبد الرحمن النابلسي، ص: ۶۹، ح: ۱۲۸)

اس حدیث پر حکم لگاتے ہوئے الدعاء للطبرانی کے محقق محمد سعید البخاری حفظہ اللہ فرماتے ہیں: ”اسنادہ حسن“۔ راقم باادب عرض کرتا ہے کہ یہ حکم صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں: ”الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ الْقُرَشِيُّ الدِمَشْقِيُّ“ ہیں جو کہ ثقہ تو ہیں لیکن کثرت سے تدلیس کرنے والے ہیں اور تدلیس تسویہ کے بھی مرتکب ہیں۔ دیکھیں: (تهذيب الكمال للزمی بتحقیق بشار: ۳۱/۸۶، ت: ۶۷۳) اور روایت عن سے ہے۔

(خلاصہ التحقیق) زیر بحث دعاء نبی کریم ﷺ سے ثابت نہیں ہے لیکن امام مکحول الشامی رحمہ اللہ سے ثابت ہے۔

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین۔

صدقۃ الفطر میں نقد و رقم دینے کا حکم

کفایت اللہ سنابل

الناس إلى الصلاة۔

باب اول

عہد رسالت میں بطور فطرہ دی جانے والی اشیاء:

عہد رسالت میں مطلق طعام دینے کی بات کسی بھی صحیح حدیث میں منقول نہیں ہے بلکہ احادیث میں طعام میں سے خاص خاص قسم ہی کو فطرہ میں دینے کا ثبوت ملتا ہے۔ اور ان کے علاوہ طعام کی عام قسمیں جو عہد رسالت میں مستعمل تھیں مثلاً، (اللحم) گوشت، (السمک) مچھلی، (الخضر اوات) سبزیاں، (الذرة) مکئی، (السلوق) ستو، (البنین) دودھ وغیرہ۔ ان کا فطرہ میں نکالنا ثابت نہیں ہے۔

بلکہ جو قسمیں ثابت ہیں ان کا بھی ایک خاص شکل میں دینا ثابت ہے مثلاً جو اور گیہوں ثابت ہے لیکن جو اور گیہوں کا آٹا دینا یا ان کی روٹی بنا کر دینا ثابت نہیں ہے۔ ملاحظہ ہو اس سلسلے کی احادیث:

اشیاء فطرہ کی صراحت کرنے والی احادیث:

پہلی حدیث:

امام بخاری رحمہ اللہ (التوفی: ۲۵۶ھ) نے کہا:

حدثنا يحيى بن محمد بن السكن، حدثنا محمد بن جهم، حدثنا إسماعيل بن جعفر، عن عمر بن نافع، عن أبيه، عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعاً من تمر، أو صاعاً من شعير على العبد والحر، والذكر والأنثى، والصغير والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج

صحابی رسول عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے بیان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو فرض قرار دیا تھا۔ غلام آزاد مرد عورت چھوٹے اور بڑے تمام مسلمانوں پر۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم یہ تھا کہ نماز (عید) کے لیے جانے سے پہلے یہ صدقہ ادا کر دیا جائے۔ (صحیح البخاری: ۲/۱۳۰، رقم: ۱۵۰۳)

اس حدیث میں مطلق طعام نہیں بلکہ طعام میں سے صرف دو چیزیں منصوص ہیں، ایک تمر (کھجور) اور دوسری شعیر (جو)، نیز اس شعیر (جو) کو کسی اور شکل میں دینا مثلاً اس کا آٹا یا اس کی روٹی دینا ثابت نہیں ہے۔

واضح رہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے فطرہ میں دی جانے والی صرف دو چیزوں کو بیان کیا ہے اور وہ پوری زندگی صرف انہیں دونوں چیزوں سے ہی فطرانہ دیتے رہے۔

بلکہ ان دو میں سے بھی وہ صرف کھجور ہی دینے کا اہتمام کرتے تھے البتہ کسی سال اگر کھجور میسر نہ ہوتی تو جو کا فطرانہ دیتے تھے صحیح بخاری کے الفاظ ہیں:

فكان ابن عمر رضي الله عنهما، يعطى التمر، فأعوز أهل المدينة من التمر، فأعطى شعيراً۔
ابن عمر رضی اللہ عنہما کھجور ہی دیا کرتے تھے، ایک مرتبہ مدینہ میں کھجور کا قحط پڑا تو آپ نے صدقہ میں شعیر (جو) نکالا۔ (صحیح البخاری: ۱۳۲/۲، رقم: ۱۵۱۱)

”اَوْ“ یہ مغایرت پر دلالت کرتا ہے لہذا پتہ چلا کہ ”صاعا من طعام“ ان چیزوں کے علاوہ ہے جن کا ذکر اداۃ عطف ”اَوْ“ کے بعد ہے۔ عرض ہے کہ عطف ہمیشہ مغایرت پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ عطف کی ایک قسم عطف تفسیری بھی ہے۔ یعنی ایک چیز کو اجمالی طور پر ذکر کر دیا جائے پھر اس کے بعد اداۃ عطف کے ذریعہ اس کی تفصیل و تشریح کی جائے۔ یہی معاملہ یہاں بھی ہے یعنی شروع میں ”صاعا من طعام“ کے اجمالی بیان کے بعد جو اداۃ عطف ”اَوْ“ ہے وہ تفسیری ہے، اس کے دلائل درج ذیل ہیں:

* اولاً:

ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے ابتداء میں اجمالی طور ”صاعا من طعام“ کہا ہے اور بعد میں اسی اجمال کی تفصیل کرتے ہوئے چار چیزوں کا ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ درج ذیل حدیث میں بالکل وضاحت ہے:

امام بخاری رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۵۶) نے کہا:

حدثنا معاذ بن فضالة، حدثنا أبو عمر حفص بن ميسرة، عن زيد بن أسلم، عن عياض بن عبد الله بن سعد، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: كنا نخرج في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفطر صاعاً من طعام، وقال أبو سعيد: وكان طعامنا الشعير والزبيب والأقط والتمر۔

صحابی رسول ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ ہم نبی کریم ﷺ کے زمانہ میں عید الفطر کے دن ایک صاع طعام نکالتے تھے۔ ابوسعید رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ ہمارا طعام (ان دنوں) جو، زبیب، پنیر اور کھجور تھا۔ (صحیح البخاری: ۱۳۱/۲، رقم: ۱۵۱۰)

اس حدیث میں ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے مجمل طعام کی تفسیر و تفصیل بیان کر دی کہ عہد رسالت میں فطرہ میں نکالا جانے والا طعام چار قسم کا ہوتا تھا۔ لہذا جب حدیث کی تشریح خود حدیث سے ہی ہوئی تو کسی اور رخ پر بحث کی سرے سے گنجائش ہی باقی نہ

اس سے صاف ظاہر ہے کہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا عمل فطرہ میں عام غلہ دینے کا نہیں تھا بلکہ وہ اپنی روایت کردہ حدیث کے مطابق صرف اور صرف دو چیزوں (کھجور یا جو) سے ہی فطرہ نکالتے تھے۔

دوسری حدیث:

امام بخاری رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۵۶) نے کہا:

حدثنا عبد الله بن يوسف، أخبرنا مالك، عن زيد بن أسلم، عن عياض بن عبد الله بن سعد بن أبي سرح العامري، أنه سمع أبا سعيد الخدري رضي الله عنه، يقول: كنا نخرج زكاة الفطر صاعاً من طعام، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من أقط، أو صاعاً من زبيب۔

صحابی رسول ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ فرماتے تھے کہ ہم فطرہ کی زکوٰۃ ایک صاع طعام یعنی ایک صاع جو یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع پنیر یا ایک صاع زبیب (کشمش) نکالا کرتے تھے۔ (صحیح البخاری: ۱۳۱/۲، رقم: ۱۵۰۶)

اس حدیث میں مطلق طعام نہیں بلکہ طعام میں سے صرف چار چیزیں شعیر (جو)، تمر (کھجور)، اقط (پنیر) اور زبیب (کشمش) منصوص ہیں۔ نیز اس شعیر (جو) کو کسی اور شکل میں دینا مثلاً اس کا آٹا یا اس کی روٹی دینا اس حدیث میں بھی ثابت نہیں ہے۔

”صاعا من طعام“ کا مفہوم اور ایک غلط

فہمی کا ازالہ:

ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی ابتداء میں جو ”صاعا من طعام“ کے الفاظ ہیں اس سے کچھ لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے ان الفاظ میں عام غلوں کو مراد لیا ہے پھر اسی غلط فہمی کی بنیاد پر یہ کہہ دیا گیا کہ فطرہ میں عام غلہ دینا حدیث سے صراحتاً ثابت ہے۔

در اصل ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ ”صاعا من طعام“ کے بعد اداۃ عطف ”اَوْ“ آیا ہے اس کے بعد چار چیزیں بیان ہوئی ہیں اور

پہنچی۔

بعض لوگوں نے اس حدیث میں مذکور مجمل طعام کو بعد میں مذکور طعام سے الگ مانا تو ان پر ابن المنذر رحمہ اللہ نے رو کیا جسے نقل کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ (متوفی: ۸۵۲ھ) فرماتے ہیں:

وقدر ذالک ابن المنذر وقال ظن بعض أصحابنا أن قوله في حديث أبي سعيد صاعا من طعام حجة لمن قال صاعا من حنطة وهذا غلط منه وذلك أن أبا سعيد أجمل الطعام ثم فسر ثم أورد طريق حفص بن ميسرة المذكورة في الباب الذي يلي هذا وهي ظاهرة فيما قال ولفظه كنا نخرج صاعا من طعام وكان طعامنا الشعير والزبيب والأقط والتمر۔

ابن المنذر نے اس بات کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ: ہمارے بعض اصحاب نے یہ گمان کر لیا کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں مذکور ”صاعا من طعام“ کے الفاظ ان لوگوں کے لئے دلیل ہیں جو کہتے ہیں کہ فطرہ میں ایک صاع گیہوں نکالا جائے گا۔ جبکہ یہ بات غلط ہے کیونکہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے پہلے طعام کو اجمالی طور پر ذکر کیا ہے اور بعد میں اس کی تفسیر و تفصیل بیان کر دی ہے۔ پھر ابن المنذر نے حفص بن ميسرة کے طریق والی روایت ذکر کی ہے جس کا ظاہر ابن المنذر ہی کے موقف پر دلالت کرتا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: ابوسعید رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ ہمارا طعام (ان دنوں) جو، زبيب، پنیر اور کھجور تھا۔ (فتح الباری لابن حجر: ۳۷۳/۳) صحیح بخاری کے ایک دوسرے شارح امام قسطلانی (متوفی: ۹۲۳ھ) بھی ابن المنذر کی تائید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

زاد الطحاوی من طریق أخرى عن عياض فلا نخرج غيره، وهو يؤيد تغليظ ابن المنذر لمن قال إن قوله صاعا من طعام حجة لمن قال صاعا من حنطة۔

امام طحاوی نے عیاض کے واسطے سے ایک دوسرے طریق سے

یہ اضافہ بیان کیا ہے کہ (ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے کہا کہ) ہم ان چیزوں (جن کا ذکر صراحت کے ساتھ کیا ہے ان) کے علاوہ کسی اور چیز سے فطرہ نہیں نکالتے تھے۔ یہ حدیث ابن المنذر کی اس بات کی تائید کرتی ہے جس میں انہوں نے ان لوگوں کو غلط قرار دیا ہے جو ”طاعا من طعام“ سے گیہوں مراد لیتے ہیں۔ (إرشاد الساری لشرح صحيح البخاری: ۸۹/۳)

محمود عبد اللطیف عویضہ صاحب لکھتے ہیں:

فهذا أبو سعيد الخدری نفسه الذى روى حديثهم من طريقه، قد فسر لفظة الطعام تفسيرا يقطع الشك باليقين، بأن معناها عندهم الشعير والزبيب والأقط والتمر، أى الأصناف ذاتها الواردة فى حديثهم عقب لفظة الطعام، والحديث يفهم بعضه بعضاً، وعليه فإننا نحمل حديثهم على هذا الحديث، فنقول إن هذا الحديث قد ذكر العام، ثم ذكر بعده الخاص، وهذا أسلوب يعرفه الكل۔

ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ جن کے طریق سے فطرہ سے متعلق طعام والی حدیث منقول ہے انہوں نے خود لفظ طعام کی ایسی تفسیر کر دی ہے جس سے شکوک و شبہات ختم ہو جاتے ہیں اور یقینی طور پر یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ طعام سے ان کی مراد جو، کشمش، پنیر اور کھجور ہی ہے، یعنی ٹھیک وہی قسمیں جو ان کی حدیث میں لفظ طعام کے بعد مذکور ہیں، اور بعض حدیث بعض حدیث کی تشریح کرتی ہے۔ لہذا ہم ان کی حدیث کو اس حدیث پر محمول کریں گے اور کہیں گے کہ اس حدیث میں ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے پہلے عمومی طور پر طعام کا ذکر کیا پھر اس کے بعد خصوصی طور پر سب کو بیان کر دیا، اس طرح کے اسلوب بیان سے ہر ایک شخص واقف ہے۔ (الجامع لأحكام الصيام: ص: ۳۲۱)

* ثانیاً:

اس حدیث پر ایک اور پہلو سے غور کریں کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے کہا:

چار چیزوں کے علاوہ وہ کون کون سے غلے تھے جو عہد رسالت میں بطور فطرہ دئے جاتے تھے؟؟؟

احادیث اور روایات کا ذخیرہ چھان ماریئے ان چار چیزوں کے علاوہ کسی بھی دوسرے غلے کے بارے میں صراحت نہیں ملتی کہ صحابہ کی جماعت نے اسے بھی فطرہ میں دیا ہوا۔

صرف ایک صحابیہ اسماء رضی اللہ عنہا کے بارے میں ملتا ہے کہ وہ عہد رسالت میں گیہوں نکالتی تھیں لیکن یہاں ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ”صاعا من طعام“ سے گیہوں مراد نہیں لیا جاسکتا کیونکہ یہ الفاظ کہنے والے ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے اپنے علم کے مطابق یہ صراحت کر رکھی ہے کہ گیہوں عہد رسالت میں نہیں نکالا گیا بلکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے دور میں نکالا گیا، کماسیاتی۔ اور چونکہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے ”صاعا من طعام“ کہہ کر عہد رسالت کے دور کی حالت بیان کی ہے اس لئے ان کے ان الفاظ میں گیہوں کے شامل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

نیز ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ ”صاعا من طعام“ میں مقدار ایک صاع بتلائی ہے جبکہ اسماء رضی اللہ عنہا کی جانب سے عہد رسالت میں گیہوں دینے کی جو بات ملتی ہے اس میں صراحت ہے کہ وہ نصف صاع دیتی تھیں، اس میں بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کے مذکورہ الفاظ سے گیہوں مراد نہیں ہے۔

مزید برآں یہ کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ فطرہ میں سرے سے گیہوں نکالنے پر عمل ہی نہیں کرتے تھے اور یہ کہتے کہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں جن چیزوں کا فطرہ دیتا تھا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی صرف انہیں چیزوں کو فطرہ میں دوں گا کماسیاتی۔

* رابعاً:

ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ ہی سے یہ حدیث بہت سارے طرق سے مروی ہے اور کئی طرق میں ”صاعا من طعام“ کے الفاظ

وكان طعامنا الشعير والزبيب والأقط والتمر۔

ہمارا طعام (ان دنوں) جو، زبیب، پنیر اور کھجور تھا۔ (صحیح البخاری: ۱۳۱/۲، رقم: ۱۵۱۰)

اگر ان کی حدیث میں طعام سے مطلق طعام مراد لیں تو اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے یہاں حصر کے ساتھ طعام کی چار قسمیں ہی بتلائی ہیں، تو سوال یہ ہے کہ کیا ان چار چیزوں کے علاوہ کوئی اور چیز صحابہ کرام کھاتے ہی نہ تھے؟؟؟

ظاہر ہے کہ یہ بات خلاف واقع ہے کیونکہ یہ ناقابل انکار حقیقت ہے کہ ان چار کے علاوہ بھی کئی اقسام کے کھانے مثلاً (اللحم) گوشت، (السمک) مچھلی، (الفواکہ) میوے، (الخضر اوات) سبزیاں، (الذرة) مکی، (السويق) ستو، (اللبن) دودھ وغیرہ ان کے یہاں مستعمل تھے۔

لہذا یہ سیاق ہی اس بات کی دلیل ہے کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کا مطلب یہی ہے کہ جس طعام سے وہ فطرہ نکالتے تھے وہ طعام ان چار قسموں پر مشتمل تھا۔ نہ کہ یہ مطلب ہے کہ ان چار چیزوں کے علاوہ کوئی اور چیز وہ کھاتے ہی نہ تھے۔

* ثالثاً:

یہ بات ذہن نشین کی جائے کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے اس حدیث میں ”صاعا من طعام“ کے ذریعہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و حکم کو نقل نہیں کیا ہے جو عام ہوا اور حال و مستقبل سب کو شامل ہو، بلکہ ان الفاظ سے ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے ماضی یعنی عہد رسالت کا عمل (”کننا نخرج“۔ ”ہم نکالتے تھے“) بیان کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ ماضی میں یعنی اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں ہم صحابہ یہ چیز نکالتے تھے۔

اب اگر فرض کر لیا جائے کہ اس حدیث میں ”صاعا من طعام“ ان چار چیزوں کے علاوہ ہے جن کا ذکر اس کے بعد ہوا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ عہد رسالت میں ان چار چیزوں کے علاوہ بھی دیگر غلوں سے فطرہ دیا جاتا تھا۔ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان

نہیں ہیں بلکہ صرف چار چیزوں ہی کا ذکر ہے مثلاً:

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ (التتوی: ۲۴۱) نے کہا:

حدثنا يحيى، عن داؤد، يعني ابن قيس، عن عياض، عن أبي سعيد، لم نزل نخرج زكاة الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من تمر، أو شعير، أو أقط، أو زبيب.

صحابی رسول ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم اللہ کے رسول ﷺ کے دور میں ایک صاع کھجور یا جو یا پنیر یا کشمش نکالا کرتے تھے۔ (مسند أحمد ط المیمنة: ۲۳۶۳، واسنادہ صحیح علی شرط مسلم و آخرجہ ایضاً عبد الرزاق فی مصنفہ (۳۱۶/۳) من طریق داؤد بہ)

یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ”صاعاً من طعام“ سے ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی مراد وہی چار چیزیں ہیں جن کی تفصیل انہوں نے بعد میں پیش کر دی ہے ورنہ اس حدیث میں ”صاعاً من طعام“ کے الفاظ نہ ہونے کی صورت میں اس غلے کا ذکر آنا لازمی تھا جو ”صاعاً من طعام“ سے مراد تھا!

یاد رہے ”صاعاً من طعام“ کہہ کر ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے نبی ﷺ کا قول و فرمان پیش نہیں کیا ہے بلکہ ماضی میں عہد رسالت کا ایک عمل پیش کیا ہے۔

* خامساً:

امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے جب نصف صاع گےہوں بھی نکالنے کی بات کہی تو اس وقت ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے نہ صرف یہ کہ نصف صاع گےہوں نہیں نکالا بلکہ ایک صاع بھی گےہوں نہیں نکالا یعنی ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے فطرہ میں سرے سے گےہوں ہی نکالنے سے اجتناب کیا اور صرف ان چار چیزوں میں سے ہی فطرہ نکالتے رہے جو انہوں نے اپنی حدیث میں بیان کی ہیں۔

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ”صاعاً من طعام“ سے ان کی مراد عام غلہ ہرگز نہیں ہے ورنہ وہ گےہوں میں ایک صاع فطرہ ضرور نکالتے۔ ملاحظہ فرمائیں ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کے موقف

سے متعلق روایات:

امام مسلم رحمہ اللہ (التتوی: ۲۲۱) نے کہا:

حدثنا عبد الله بن مسلمة بن قعنب، حدثنا داود يعني ابن قيس، عن عياض بن عبد الله، عن أبي سعيد الخدری، قال: كنّا نخرج إذا كان فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر، عن كل صغير، وكبير، حر أو مملوك، صاعاً من طعام، أو صاعاً من أقط، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من زبيب فلم نزل نخرج حتى قدم علينا معاوية بن أبي سفيان حاجاً، أو معتمراً فكلّم الناس على المنبر، فكان فيما كلّم به الناس أن قال: إني أرى أن مدين من سمراء الشام، تعدل صاعاً من تمر فأخذ الناس بذلك قال أبو سعيد: فأما أنا فلا أزال أخرج به كما كنت أخرج به، أبدا ما عشت.

صحابی رسول ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں صدقہ فطر ہر چھوٹے، بڑے، آزاد، غلام کی طرف سے ایک صاع طعام یعنی ایک صاع پنیر یا جو یا کھجور یا کشمش نکالتے تھے پھر جب امیر معاویہ رضی اللہ عنہ حج کو یا عمرہ کو آئے تو لوگوں میں منبر پر وعظ کیا اور اس میں کہا کہ میں سمجھتا ہوں کہ دو د (یعنی نصف صاع) شام کا گےہوں (قیمت میں) ایک صاع کھجور کے برابر ہوتا ہے، تو لوگوں نے اس بات کو قبول کر لیا اور ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے کہا: میں تو تاحیات فطرہ میں وہی نکالتا رہوں گا جو اللہ کے نبی ﷺ کے دور میں نکالا کرتا تھا۔ (صحیح مسلم: ۶۷۸/۳، رقم: ۹۸۵)

امام مسلم رحمہ اللہ (التتوی: ۲۲۱) نے کہا:

حدثني عمرو الناقد، حدثنا حاتم بن إسماعيل، عن ابن عجلان، عن عياض بن عبد الله بن أبي سرح، عن أبي سعيد الخدری، أن معاوية، لما جعل نصف الصاع من الحنطة، عدل صاع من تمر، أنكر ذلك أبو سعيد، وقال: لا أخرج فيها إلا الذي كنت أخرج في عهد رسول الله صلى الله عليه

ایک صاع نکالنے کے قائل تھے جن پر عہد رسالت میں ان کا عمل تھا چنانچہ مسند احمد کی ایک روایت میں اس کے الفاظ یوں ہیں:

حدثنا يحيى بن سعيد، عن ابن عجلان، حدثنا عياض بن عبد الله، عن أبي سعيد قال: لا أخرج أبداً إلا صاعاً من تمر، أو شعير، أو أقط، أو زبيب.

ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے کہا: میں نہیں نکالوں گا مگر صرف ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو یا ایک صاع پنیر یا ایک صاع کشمش۔ (مسند أحمد طبعہ عالم الکتب) ۳۵/۳، رقم: ۱۱۹۶۲، م، ورجالہ ثقات)

نیز ابن عجلان ہی کی ایک دوسری روایت کے مطابق ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے حصر کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ عہد رسالت میں ہم صرف چار چیزوں ہی سے فطرہ نکالتے تھے اور میں انہیں سے ہی فطرہ نکالوں گا۔ چنانچہ:

محمد بن عبد الرحمن الخثعمی (متوفی: ۳۹۳ھ) نے کہا:

حدثنا أحمد: حدثنا علي: حدثنا المعافى: حدثنا القاسم، عن محمد بن عجلان، عن عياض قال: أمر معاوية بصدقة الفطر بمدين قمح، فقال أبو سعيد الخدری: لا أخرج إلا كما كننا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإننا لم نخرج إلا صاعاً من تمر، أو صاعاً زبيب، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من أقط.

ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے کہا: میں فطرہ میں نہیں نکالوں گا مگر ویسے ہی جیسے عہد رسالت میں ہم نکالتے تھے اور عہد رسالت میں ہم نے ایک صاع کھجور، یا ایک صاع کشمش، یا ایک صاع جو، یا ایک صاع پنیر کے علاوہ کچھ نہیں نکالا۔ (المخلصیات: ۲، ورجالہ ثقات)

ابن عجلان ہی کی ان روایات سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ فطرہ میں سرے سے گہیوں نکالنے کے قائل ہی نہ تھے۔

و سلم: صاعاً من تمر، أو صاعاً من زبيب، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من أقط.

صحابی رسول ابوسعید رضی اللہ عنہ نے کہا: جب امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گہیوں کو ایک صاع کھجور کے برابر مقرر کیا تو ابوسعید رضی اللہ عنہ نے انکار کیا اور کہا میں تو (فطرہ میں) وہی دوں گا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دیتا تھا یعنی ایک صاع کھجور یا ایک صاع کشمش یا ایک صاع جو یا ایک صاع پنیر۔ (صحیح مسلم: ۶۷۹۳، رقم: ۹۸۵)

تنبیہ:

فطرہ میں گہیوں نہ نکالنے کے متعلق ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی جو روایت ابن عجلان سے مختلف طرق سے مروی ہے اس میں صحیح روایت وہی ہے جسے امام مسلم کے حوالہ سے اوپر درج کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ ابن عجلان کی جو دیگر روایات ہیں ان میں شدید اضطراب ہے اس لئے وہ صحیح نہیں ہیں انہیں میں سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ:

لا أخرج أبداً إلا صاعاً.

یعنی میں ایک ہی صاع ہمیشہ نکالوں گا۔ (سنن أبی داؤد: ۱۱۳، رقم: ۱۶۱۸، وضعفہ الالبانی)

اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے آدھا صاع نکالنے سے اختلاف کیا تھا اور ایک صاع نکالنے کی بات کہی تھی۔ غالباً اس جیسی روایت کے پیش نظر ہی بعض اہل علم نے یہ سمجھ لیا ہے کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کا اختلاف صرف مقدار متعین کرنے میں تھا۔

لیکن یہ روایت صحیح نہیں علامہ البانی رحمہ اللہ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

مزید یہ کہ اسی روایت کے دیگر طرق میں الگ الفاظ ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ گہیوں میں ایک صاع بھی نکالنے کے منکر تھے اور صرف انہیں چیزوں سے

ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کا خیال یہ تھا کہ ہر چیز میں ایک صاع ہی واجب ہے۔ لیکن ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے گہیوں سے صدق الفطر نکالا ہی نہیں، نہ ایک صاع اور نہ آدھا صاع، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ فطرہ میں گہیوں کو ناجائز سمجھتے تھے بلکہ وہ گہیوں سے فطرہ نہ نکال کر کے عہد رسالت میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے تعامل کی اتباع کرنا چاہتے تھے اور ٹھیک یہی معاملہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کا بھی تھا۔ (مرعاة المفاتیح شرح مشکاة المصابیح: ۱۹۷۶)

اس پوری تفصیل سے معلوم ہوا کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے فطرہ میں دی جانے والی صرف چار چیزوں کو بیان کیا ہے اور وہ پوری زندگی صرف انہیں چار چیزوں سے ہی فطرانہ دیتے رہے۔ اور یہی معاملہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کا بھی تھا کہ وہ بھی صرف انہوں چیزوں سے فطرہ نکالتے تھے جو ان کی روایت کردہ حدیث میں مذکور ہیں۔

تیسری حدیث:

امام طحاوی رحمہ اللہ (التوفی: ۳۲۱ھ) نے کہا:

حدثنا فهد بن سليمان , وعلي بن عبد الرحمن قالوا: حدثنا ابن أبي مريم قال: أخبرني يحيى بن أيوب أن هشام بن عروة حدثه عن أبيه أن أسماء ابنة أبي بكر أخبرته "أنها كانت تخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أهلها الحر منهم والمملوك مدين من حنطة أو صاعاً من تمر۔

اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا نے بیان فرمایا کہ وہ اللہ کے نبی ﷺ کے دور میں اپنے گھرانے میں ہر ایک کی طرف سے خواہ آزاد ہوں یا غلام، دو مد (یعنی آدھا صاع) گہیوں یا ایک صاع کھجور نکالتی تھیں۔ (شرح مشکل الآثار: ۲۷۹، رقم: ۳۳۰۸، قال الالبانی اسنادہ صحیح علی شرط الشیخین وهو کذا لک۔)

اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا نہ صرف ایک صحابیہ ہیں بلکہ اللہ کے نبی ﷺ کی بیوی اماں عاتقہ رضی اللہ عنہا کی سگی بہن بھی ہیں

لیکن ہماری نظر میں ابن عجلان کے طریق سے آنے والی ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی صرف وہی حدیث معتبر ہے جو صحیح مسلم میں ہے یا جس کی تائید دیگر صحیح روایات سے ملتی ہے باقی ابن عجلان کی دیگر منفرد روایات معتبر نہیں ہیں کیونکہ ان کی بیان کردہ حدیث میں کئی طرح کا اضطراب ہے، واللہ اعلم۔

نیز اس کو صحیح بھی مان لیں تو اس کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے مقدار میں بھی امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے اختلاف کیا تھا اور سرے سے گہیوں نکالنے سے بھی اختلاف کیا تھا جیسا کہ صاحب مرعاة کے الفاظ میں اس کی وضاحت آگے آرہی ہے۔

بہر حال درج بالا روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے صرف قیمت کے اعتبار ہی سے اختلاف نہیں کیا بلکہ انہوں نے سرے سے گہیوں دینے ہی سے اختلاف کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ میں عہد رسالت میں جو دیتا تھا وہی آج بھی دوں گا۔

امام ابن حزم رحمہ اللہ (متوفی: ۴۵۶ھ) کہتے ہیں:

فهذا أبو سعيد يمنع من "البر" جملة۔

ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سرے سے گہیوں دینے ہی کے خلاف تھے۔ (المحلی لابن حزم، بیروت: ۲۵۲/۳)

علامہ عبید اللہ الرحمٰنی المبارکفوری (متوفی: ۱۴۱۳ھ) لکھتے ہیں:

قد عرفت مما قد منا أن أباسعيد كان يرى أن الواجب من كل شيء صاع خلافاً لمعاوية ومن وافقه، ولكنه لم يخرج من البر قط لا صاعاً ولا نصفه لا؛ لأنه ما كان يعرف القمح في الفطرة بل اتباعاً لما كان يفعله الصحابة في زمانه - صلى الله عليه وسلم - من إخراج غير البر، وكذا ابن عمر۔

ہماری سابقہ تفصیلات سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کے موافقین سے اختلاف کرتے ہوئے

(التمر) خشک کھجور نکالنا ثابت ہے مگر (رطب) تر کھجور نکالنا ثابت نہیں ہے۔

(الشعیر) جو اور (القمح) گیہوں اصل حالت میں نکالا جاتا تھا لیکن ان کا آٹا (الدقیق) بنا کر یا ان کے آٹے سے روٹی (الخبز) بنا کر فطرہ میں نکالنا ثابت نہیں ہے۔

نیز (الزبيب) کشمش کی جگہ (العنب) انگور، اسی طرح (الاقط) پنیئر کی جگہ (اللبن) دودھ نکالنا ثابت نہیں ہے۔

منصوص اشیا، ہی سے فطرہ نکالنا افضل

ہے:

اس پوری تفصیل سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ عہد رسالت میں عام طعام یا عام غلوں سے فطرہ نہیں نکالا جاتا تھا بلکہ کچھ خاص چیزیں متعین تھیں جن سے فطرہ ادا کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔

اور جو صحابہ فطرہ میں دی جانے والی اشیاء کے راوی ہیں ان کے بارے میں یہی ملتا ہے کہ وہ منصوص اشیا ہی نکالنے کا اہتمام کرتے تھے ان کا موقف کامل اتباع اور احتیاط پر مبنی تھا۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اگر کوئی صرف منصوص اشیا (کھجور، جو، کشمش، پنیر اور گیہوں) ہی سے فطرہ نکالنے کا اہتمام کرتا ہے تو یہی افضل و بہتر ہے۔

بعض اہل علم کے نزدیک منصوص اشیا ہی سے فطرہ نکالنا واجب ہے:

بلکہ بعض اہل علم نے تو منصوص اشیا ہی سے فطرہ نکالنے کو واجب قرار دیا ہے اور غیر منصوص اشیا مثلاً عام طعام و غلوں سے فطرہ نکالنے کو ناجائز کہا ہے۔

امام ابن حزم رحمہ اللہ کا یہی موقف ہے۔ دیکھئے (المحلی لابن حزم، بیروت: ۲۵۲/۳)

بلکہ امام احمد رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت یہی منقول ہے چنانچہ امام نووی رحمہ اللہ (المتوفی: ۶۷۶) فرماتے ہیں:

اور آپ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کا حوالہ دے کر مذکورہ بات کہہ رہی ہیں جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع ہے۔

یاد رہے کہ ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی سابق الذکر حدیث کا بھی یہی معاملہ ہے کہ اس میں ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے عہد رسالت کا حوالہ دے کر فطرہ میں دی جانے والی اشیاء کا تذکرہ کیا ہے جس کی بنا پر اسے مرفوع مانا گیا ہے۔ ٹھیک یہی معاملہ اسماء بن ابی بکر رضی اللہ عنہا کی اس حدیث میں بھی ہے اس لئے یہ حدیث بھی مرفوع ہے۔

اس حدیث سے ایک اور چیز کا فطرہ میں دینا ثابت ہوا وہ ہے گیہوں۔ لیکن گیہوں دینے کی شکل میں اس کی مقدار نصف صاع بتلائی گئی ہے۔

احادیث کی روشنی میں منصوص اشیا فطرہ:

صحیح سندوں سے ثابت شدہ یہ صرف تین ایسی احادیث ہیں جن میں یہ صراحت ہے کہ عہد رسالت میں کون کون سی اشیاء فطرہ میں دی جاتی تھیں۔ ان احادیث کی روشنی میں فطرہ میں دی جانے والی منصوص اشیا کی فہرست یہ ہے:

۱۔ کھجور

۲۔ جو

۳۔ کشمش

۴۔ پنیر

۵۔ گیہوں

عہد رسالت میں ان پانچ اشیاء کے علاوہ کسی اور چیز سے صدقۃ الفطر نکالنا ثابت نہیں ہے اگرچہ طعام کی اور بھی کئی اقسام ان کے یہاں موجود تھیں۔ مثلاً، (اللحم) گوشت، (السمک) مچھلی، (الفواکہ) میوے، (الخضر اوات) سبزیاں، (الذرة) مکئی، (السويق) ستو، (اللبن) دودھ وغیرہ۔

بلکہ جن پانچ اقسام کو فطرہ میں نکالا جاتا تھا ان میں بھی ایک خاص کیفیت و شکل کی قسم نکالی جاتی تھی۔ چنانچہ:

حدیث:

عن ابن عباس، قال: فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين، من أداها قبل الصلاة، فهي زكاة مقبولة، ومن أداها بعد الصلاة، فهي صدقة من الصدقات۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ فطر صائم کو لغو اور بیہودہ باتوں سے پاک کرنے کے لیے اور مسکینوں کے کھانے کے لیے فرض کیا ہے، لہذا جو اسے (عید کی) نماز سے پہلے ادا کرے گا تو یہ مقبول صدقہ ہوگا اور جو اسے نماز کے بعد ادا کرے گا تو وہ عام صدقات میں سے ایک صدقہ ہوگا۔ (سنن ابی داؤد: ۱۱۱/۲، رقم: ۱۶۰۹)

اس حدیث میں فطرہ کی دو علت بتائی گئی ہے:

طهارة للصائم

طعمة للمساكين

لیکن یہ دونوں علتیں ہر دئے جانے والے فطرہ کے اندر لازمی طور یا کلی طور پر نہیں پائی جاتی ہیں ہم ہر ایک کے بارے میں تفصیل سے سمجھتے ہیں۔

پہلی علت: طهارة للصائم

”طهارة للصائم“ کا مفاد یہ ہے کہ جو روزہ دار اپنی طرف سے فطرہ نکال دے گا تو دوران روزہ اس سے ہونے والی کوتاہیوں و غلطیوں کے لئے یہ فطرہ کفارہ بن جائے گا اور اس کا روزہ پاک ہو جائے گا۔

لیکن یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ہر فطرہ دینے والا شخص روزہ نہیں رکھتا مثلاً کوئی رمضان بھر بیمار رہا تو وہ روزہ نہیں رکھے گا لیکن پھر بھی اسے فطرہ دینا ہوگا اسی طرح جو بالکل چھوٹے بچے ہیں وہ بھی روزہ نہیں رکھتے لیکن ان کی طرف سے بھی فطرہ نکالنا ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ ان حضرات کی طرف سے دئے جانے والے فطرہ میں یہ علت ”طهارة للصائم“ بالکل بھی نہیں پائی جاتی ہے۔ ثابت ہوا کہ

وعن أحمد رواية أنه لا يجزئ إلا الأجناس الخمسة المنصوص عليها التمر والزبيب والبر والشعير والاقط۔
اور امام احمد رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ ہے کہ فطرہ میں پانچ منصوص اشیاء یعنی کھجور، کشمش، گیہوں، جو اور پنیر کے علاوہ کسی اور چیز سے فطرہ نکالنا درست نہیں ہے۔ (المجموع شرح المہذب: ۶/۱۳۳)

واضح رہے کہ بعض حضرات یہ بھی کہہ جاتے ہیں کہ فطرہ نکالنے کا معاملہ امر تعبدي یعنی غیر معقول المعنى والعلته ہے اگر ان حضرات کی بات درست تسلیم کر لی جائے تو پھر یہ مانے بغیر کوئی چارہ نہیں ہوگا کہ فطرہ میں صرف اور صرف منصوص چیزیں (کھجور، جو، کشمش، پنیر اور گیہوں) ہی دینا فرض ہوگا۔ لیکن یہاں امر تعبدي والی بات بالکل لغو ہے جیسا کہ تفصیل آگے آرہی ہے۔

راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ اسے واجب و فرض کہنا درست نہیں ہے تاہم اس کے افضل و بہتر ہونے میں کلام نہیں۔

رہی بات یہ کہ اگر منصوص اشیاء پر قیاس کرتے ہوئے غیر منصوص اشیاء مثلاً عام طعام اور دیگر غذائی اشیاء نکالی جائیں تو کیا یہ بھی افضل ہے تو اس بارے میں تفصیل آگے آرہی ہے۔

باب دوم

فطرہ دینے کی علت و حکمت:

اگر صرف منصوص اشیاء (کھجور، جو، کشمش، پنیر اور گیہوں) ہی سے فطرہ ادا کیا جائے تب تو اس کی علت پر بحث کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے لیکن اگر اس پر قیاس کرتے ہوئے دیگر غلہ دینے کی بات کہی جائے یا یہ کہا جائے کہ ہر علاقے کے لوگ اپنے اپنے علاقے میں پائے جانے والے طعام سے فطرہ نکالیں گے تو یہ قیاس کرنے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہوگا کہ فطرہ دینے کی اصل علت و حکمت کیا ہے؟

اس سلسلے میں ایک حدیث مروی ہے لیکن اس میں جزئی اور غیر لازمی علت کا بیان ہے نہ کہ کلی اور لازمی علت، ملاحظہ ہو یہ

یہ ”طہرۃ للصائم“ والی علت لازمی وکلی علت نہیں ہے۔

دوسری علت: طعمۃ للمساکین

صدقۃ الفطر کا ”طعمۃ للمساکین“ ہونا یہ ہر حال میں لازمی علت نہیں ہے جیسے صدقۃ الفطر کا ”طہرۃ للصائم“ ہونا لازمی علت نہیں ہے۔

چنانچہ صدقۃ الفطر بالکل چھوٹے بچے اور بیمار وغیرہ کی طرف سے بھی نکالا جاتا ہے جبکہ یہ لوگ روزہ رکھتے ہی نہیں لہذا ان کے حق میں صدقۃ الفطر کے ”طہرۃ للصائم“ ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ٹھیک اسی طرح صدقۃ الفطر وصول کرنے والوں کے لئے باجماع امت یہ بات جائز ہے کہ وہ وصول کردہ صدقۃ الفطر کو کھانے کے بجائے بیچ کر کسی اور مصروف میں لاسکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ان حضرات کے لئے صدقۃ الفطر ”طعمۃ للمساکین“ نہیں بنتا۔ ثابت ہوا کہ ”طعمۃ للمساکین“ بھی ہر حال میں لازمی علت وکلی علت نہیں ہے۔

اب سوال ہے یہ کہ جب مذکورہ حدیث میں منصوص علتیں لازمی وکلی نہیں ہیں، بلکہ غیر لازمی اور جزئی ہیں، تو پھر صدقۃ الفطر کے پیچھے اصل علت کیا ہے؟

تو عرض ہے کہ صدقۃ الفطر کی اصل علت یہ ہے کہ عید کے دن غرباء و مساکین کے لئے شمن فراہم کر دیا جائے پھر غرباء و مساکین چاہیں تو عین وصول کردہ اشیاء ہی کو بطور خوراک استعمال کریں، یا اس کے ذریعے اپنی من پسند خوراک خرید لیں، یا خوراک کے بجائے اپنی دوسری ضروریات مثلاً کپڑے وغیرہ کی خریداری کر سکیں۔ ملاحظہ فرمائیں اس کے دلائل:

* اولاً: اگر مقصود صرف خوراک فراہم کرنا ہوتا تو صرف یہ حکم دیا جاتا کہ خوراک فراہم کر دو، لیکن اس خوراک کی نوعیت کی تعیین نہیں کی جاتی۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ احادیث میں غلہ دینے کی صراحت کے ساتھ ساتھ اس کی نوعیت کی تعیین بھی وارد ہوئی ہے کہ

فلاں فلاں چیز دی جائے۔ اور یہ چیزیں وہی ہیں جو عہد رسالت میں بطور شمن استعمال ہوتی تھیں۔ نیز غور کریں کہ اسلام میں بعض مسائل میں بطور کفارہ کھانا کھلانے کی بات ہے لیکن اس طرح کے نصوص میں کھانے کی نوعیت کا تعیین نہیں بلکہ صرف مطلق کھانا کھلانے کی بات ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں اصل مقصود کھانا کھانا ہے۔

لیکن صدقۃ الفطر میں اول تو کھانا کھلانے کی نہیں بلکہ کھانا دینے کی بات ہے نیز اس کے ساتھ اس کی تعیین بھی وارد ہے۔ یہ تفریق ہی بتا رہی ہے کہ صدقۃ الفطر میں دیا جانے والا کھانا بطور خوراک نہیں بلکہ بطور شمن تھا۔

* ثانیاً: فطرہ میں گیہوں دیا جائے تو اس کی مقدار نصف صاع بتلائی گئی ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ صرف امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا اجتہاد تھا جو حجت نہیں لیکن ایسے لوگوں کو معلوم ہونا چاہئے کہ عین یہی بات مرفوعاً صحیح حدیث سے بھی ثابت ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۲/۷۹، رقم: ۳۲۰۸)۔ اور اس کی سند صحیحین کی شرط پر صحیح ہے۔ جیسا کہ علامہ البانی رحمہ اللہ نے کہا ہے۔ (تمام المنہ فی التعليق علی فقہ السنۃ: ص: ۳۸۷)۔

یہاں غور کیجیے کہ گیہوں کی مقدار دیگر خوراک کے مساوی نہیں بلکہ دیگر خوراک کی قیمت کے مساوی رکھی گئی ہے۔ یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ فطرہ میں دیا جانے والا غلہ بطور خوراک نہیں بلکہ بطور شمن تھا۔

* ثالثاً: کفارہ وغیرہ میں جہاں مسکین کو غذا و خوراک فراہم کرنا مقصود ہے وہاں اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ ایک دن کے کفارے کے طور پر مسکین کو دے جانے والے طعام کو پانچ حصوں میں بانٹ کر پانچ مسکین کو دے دے جائیں کیونکہ ایسی صورت میں ان پانچوں میں سے کسی ایک کا بھی پیٹ نہیں بھرے گا بنا بریں اصل مقصود مسکین کو غذا و خوراک فراہم کرنا پورا نہیں ہوگا۔

لیکن فطرہ میں ایک شخص کی طرف سے دے جانے والے ایک

اسی مسکین کو دیگر صائمین کی طرف سے بھی فطرے موصول ہوں گے اور پھر مجموعی صورت میں اس کی خوراک کا بندوبست ہو جائے گا تو سوال یہ ہے کہ اگر بالفرض ان مسکینوں کو کہیں اور سے فطرۃ ملنے کی امید نہ ہو تو کیا ایک شخص کے لئے اپنے ایک صاع طعام کو ان سب میں تقسیم کرنا جائز نہ ہوگا؟؟؟

* رابعاً: کفارہ وغیرہ میں جہاں مسکین کو غذا و خوراک فراہم کرنا مقصود ہے وہاں یہ جائز ہے کہ کفارہ دینے والا مسکین کے گھر کھانا بھیجنے کے بجائے اپنے گھر ہی کھانے پر مسکین کو مدعو کر لے اور اسے کھانا کھلا کر رخصت کر دے۔ کیونکہ ایسی صورت میں بھی اصل مقصود خوراک فراہم کرنا حاصل ہو جاتا ہے۔

الاسلام سوال و جواب میں ہے:

أما صفة الإطعام فيخير بين أن يعطى كل مسكين نصف صاع من الطعام كالأرز ونحوه (أي كيلو جرام ونصف تقريباً)، أو يصنع طعاماً ويدعو إليه المساكين۔

جہاں تک (کفارہ میں) کھلانے کی بات ہے تو کھلانے والے کو اختیار ہے کہ وہ خواہ ہر مسکین کو نصف صاع (تقریباً ڈیڑھ کلو) کھانا مثلاً چاول وغیرہ دے۔ خواہ (اپنے گھر) کھانا بنا کر مسکینوں کو مدعو کر کے کھلا دے۔ (الاسلام، سوال و جواب: مقدار الفدية التي في آية الصيام: رقم: ۲۹۹۴۴)

لیکن فطرۃ کے معاملے میں یہ جائز نہیں کہ مقدار فطرہ کا کھانا بنوا کر مسکین کی دعوت لے لیں اور انہیں اپنے گھر پر کھلا پلا کر رخصت کر دیں۔

* خامساً: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کفارہ میں مسکین کو جو طعام دیتے تھے وہ روٹی اور گوشت وغیرہ کی شکل میں ہوتا تھا جیسا کہ انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اخیر عمر میں جب وہ بیمار ہو گئے اور روزہ رکھنے پر قادر نہ تھے تو وہ ہر روز کے بدلے ایک مسکین کو گوشت اور روٹی کھلاتے تھے۔ (احادیث اسماعیل بن جعفر، رقم: ۱۱۲، واسنادہ صحیح، ورواہ البخاری: ۲۵۶۶، تعلیقاً، وانظر: تعلیق

التعليق لابن حجر: ۱۷۷/۴)

صاع کے بارے میں یہ بالکل جائز ہے کہ اس کے پانچ حصے کر کے پانچ الگ الگ لوگوں میں تقسیم کر دئے جائیں۔

شیخ صالح الفوزان حفظہ اللہ لکھتے ہیں:

فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر صاعاً من البر ونحوه من الطعام، ويجوز أن يدفع المسلم الصاع لشخص واحد أو لعدة أشخاص، المهم أن يكون من المدافع صاع كامل، أما المدفوع له فلا مانع أن يشترك عدة أشخاص في صدقة شخص واحد۔

اللہ کے رسول ﷺ نے صدقۃ الفطر ایک صاع گیہوں یا اس کے علاوہ دیگر طعام کو فرض قرار دیا ہے اور یہ جائز ہے کہ ایک مسلمان ایک صاع ایک ہی مسکین کو دے دے یا اس ایک ہی صاع کو کئی مسکین میں تقسیم کر دے۔ ضروری صرف اتنا ہے کہ دینے والا ایک مکمل صاع دے، لیکن جہاں تک لینے والے کی بات ہے تو ایک ہی شخص کے ایک صاع فطرہ کو کئی اشخاص کے حوالے کرنا جائز ہے۔ (مجموع فتاویٰ فضیلۃ الشیخ صالح بن فوزان: ۴۳۷/۲)

قارئین غور فرمائیں کہ کفارہ کے معاملے میں اس بات کی اجازت نہیں ہے کہ ایک آدمی کی طرف سے ایک دن کے کفارے کو پانچ یا اس سے زائد لوگوں میں تقسیم کر دیا جائے کیونکہ ایسی صورت میں اصل مقصود جو مسکین کو خوراک فراہم کرنا ہے وہ حاصل نہیں ہوگا۔

لیکن فطرہ میں ایک شخص کی طرف سے دئے جانے والے ایک صاع کو پانچ یا اس سے زائد اشخاص میں تقسیم کیا جاسکتا ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ایک صاع فطرے کے یہ ٹکڑے کسی ایک کے لئے بھی مکمل خوراک نہیں بن سکیں گے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ فطرۃ میں مسکین کو خوراک ہی فراہم کرنا اصل مقصود نہیں ہے بلکہ اصل مقصود شبن فراہم کرنا ہے۔

ممکن ہے کوئی کہے کہ گرچہ ایک شخص کی طرف سے موصول ہونے والا یہ ٹکڑا ایک مسکین کے لئے مکمل خوراک ثابت نہ ہو لیکن

دلیل ہے کہ کفارہ میں مقصود خوراک فراہم کرنا ہے، جبکہ صدقہ الفطر میں مقصود شمن فراہم کرنا ہے۔

* **عاشر:** کفارہ میں مساکین کو طعام صرف کھانے کے لئے دیا جاتا ہے اور انہیں اس بات کی قطعاً اجازت نہیں ہوتی کہ وہ اس طعام کو کھانے کے بجائے فروخت کر کے اس کی قیمت حاصل کر لیں اور اس سے اپنی ضرورت کی کوئی اور چیز خرید لیں، لیکن صدقہ الفطر میں مساکین کو دیا گیا طعام صرف کھانے ہی کے لئے نہیں دیا جاتا بلکہ مساکین باتفاق امت اس بات کے مجاز ہوتے ہیں کہ وہ چاہیں تو اس طعام کو بطور خوراک استعمال کریں اور چاہیں تو اس سے ضرورت کی کوئی اور چیز مثلاً کپڑے وغیرہ خرید لیں۔

تک عشرۃ کاملہ۔

یہ سارے فرق چچہ چچہ کر اعلان کر رہے ہیں کہ کفارہ میں دیا جانے والا طعام کچھ اور ہے اور فطرۃ میں دیا جانے والا طعام کچھ اور ہے۔ کفارہ والا طعام محض مسکین کی غذا و خوراک کے لئے ہے جبکہ فطرہ والا طعام مسکین کے لئے بطور شمن ہے جسے وہ جس طرح چاہے استعمال کر سکتا ہے۔

اس تفصیل سے یہ حقیقت طشت از بام ہو جاتی ہے کہ صدقۃ الفطر کی ادائیگی میں اصل حکمت غرباء و مساکین کو شمن فراہم کرنا ہے اور حدیث میں طعمۃ کی جو علت بتلائی گئی ہے یہ من جملہ ایک علت ہے یعنی کلی علت نہیں بلکہ جزئی علت ہے اور وہ بھی لازمی اور ضروری نہیں جیسا کہ ماقبل وضاحت گزر چکی ہے کہ مسکین وصول کردہ طعام کو باتفاق امت فروخت کر کے غیر طعام کے لئے بھی استعمال کر سکتا ہے۔

منکرین نقد کا متضاد طرز عمل:

حیرتناک بات ہے کہ منکرین نقد ایک طرف حدیث میں مستعمل طعمۃ للمساکین سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حدیث میں صدقۃ الفطر کو طعمۃ للمساکین کہا گیا ہے اس لئے خوراک ہی دینی لازم ہے ورنہ یہ علت پوری نہ ہوگی۔ لیکن دوسری طرف

لیکن یہی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم فطرہ میں جو طعام دیتے تھے وہ روٹی اور گوشت نہیں بلکہ ان منصوص اشیاء میں سے کوئی ایک ہوتا تھا جن کا ذکر ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کیونکہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے اسے صرف اپنا نہیں بلکہ تمام صحابہ کا عمل بتلایا ہے جن میں سارے صحابہ شامل ہیں۔

* **سادس:** کفارہ میں مسکین کو روٹی دینا صحابہ سے ثابت ہے جیسا کہ انس رضی اللہ عنہ کا اثر گزر چکا ہے، لیکن صدقہ الفطر میں روٹی دینا صحابہ سے ثابت نہیں، جبکہ صدقۃ الفطر میں دی جانے والی بعض اشیاء سے روٹی بنائی جاسکتی تھی، یہ تفریق بھی دلیل ہے کہ کفارہ میں مقصود خوراک ہے جبکہ صدقہ الفطر میں مقصود شمن فراہم کرنا ہے تاکہ مسکین اپنی مرضی سے جہاں چاہتے اسے صرف کر سکیں۔

* **سابعا:** ذی عقل شخص باسانی سمجھ سکتا ہے کہ بھوکے آدمی کے لئے زیادہ سہولت غلہ لینے میں نہیں بلکہ بنانا یا کھانا لینے میں ہے۔ اسی لئے کفارہ وغیرہ میں جہاں مقصود صرف اور صرف کھانا کھانا ہے وہاں بنانا یا کھانا ہی کھلانے کا حکم ہے۔ لیکن فطرہ میں صرف غلہ دینے ہی کی بات ملتی ہے اس سے بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ اصل مقصود کرنی فراہم کرنا ہے نہ کہ خوراک۔

* **ثامنا:** اگر صدقۃ الفطر میں دیے جانے والے غلہ کا مقصود صرف خوراک فراہم کرنا ہوتا تو کیا وجہ ہے کہ کسی بھی حدیث میں یہ نہیں ملتا کہ غلہ دینے کے بجائے کسی کو کھانا کھلا دو؟ سوال یہ ہے کہ جب اس غلہ کا مقصود صرف اور صرف کھانا فراہم کرنا ہی ہے تو آخر اس بات کی اجازت کیوں نہیں دی گئی کہ بعض لوگ فطرہ دینے کے بجائے کسی کو کھانا بھی کھلا سکتے ہیں؟

* **تاسعا:** کفارہ میں دئے جانے والے طعام کی مقدار نصف صاع یعنی تقریباً ڈیڑھ کلو ہے جیسا کہ اہل علم نے صراحت کی ہے، اور یہ ایک آدمی کی خوراک کی مقدار ہے، جبکہ فطرہ میں دئے جانے والے طعام کی مقدار ایک صاع ہے یعنی تقریباً ڈھائی کلو ہے اور یہ آدمی کی خوراک کی مقدار سے زائد ہے۔ مقدار کی یہ تفریق بھی

وہ چاہے تو اسے خوراک نہ بنا کر، بیچ کر کسی اور مصرف میں بھی لاسکتا ہے۔ یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ طعمۃ للمساکین کلی اور لازمی علت نہیں ہے۔ بلکہ اصل علت مسکین کو شمن فراہم کرنا ہی ہے۔

طعمۃ کا ایک وسیع اطلاق:

اوپر وضاحت ہو چکی ہے کہ حدیث میں صدقۃ الفطر کی علت جو طعمۃ للمساکین بتلائی گئی ہے، یہ علت جزوی اور غیر لازمی ہے۔

لیکن یہ بات ہم نے اس صورت میں کہی ہے جب اس حدیث میں طعمہ سے صرف اور صرف خوراک ہی مراد لیں، لیکن عربی زبان نیز شریعت کے نصوص میں طعمہ کا ایک وسیع مفہوم بھی ملتا ہے جس میں نہ صرف خوراک کا معنی پایا جاتا ہے بلکہ دیگر ضروریات زندگی اور سامان رزق کا مفہوم بھی اس میں شامل ہوتا ہے مثلاً:

عن أبي الطفيل، قال: جاءت فاطمة رضي الله عنها، إلى أبي بكر رضي الله عنه، تطلب ميراثها من النبي صلى الله عليه وسلم، قال: فقال أبو بكر رضي الله عنه: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن الله عز وجل، إذا أطعم نبياً طعمته، فهي للذي يقوم من بعده۔

سیدنا ابوالطفیل (عمر بن واثلہ لیشی رضی اللہ عنہ) سے مروی ہے کہ سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا، نبی کریم ﷺ کے ورثے کا مطالبہ لے کر سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئیں تو انہوں نے کہا: میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے آپ ﷺ فرماتے تھے اللہ تعالیٰ جب اپنے نبی کو کوئی رزق عنایت فرما دیتا ہے تو اس کا سر پرست وہی ہوتا ہے جو اس کے بعد (بطور خلیفہ) آئے۔ (سنن أبی داؤد: ۱۳۴/۳، واسنادہ صحیح او حسن علی الاقل)

اس روایت میں اللہ کے نبی ﷺ کی میراث کے لئے طعمۃ کا لفظ استعمال ہوا ہے۔

ایک روایت میں دیناروں پر بھی طعمۃ کا اطلاق ہوا ہے۔ دیکھئے: (تاریخ المدینۃ لابن ہبۃ: ۹۸۹/۳، رجالہ ثقات واسنادہ منقطع لکنہ مقبول فی استشہاد لغوی)

انہیں اس بات سے قطعاً کوئی سروکار نہیں ہے کہ غرباء و مساکین کے ہاتھ میں پہنچ کر یہ طعام، طعمہ ہی بن رہا ہے یا نقد میں تحلیل ہو رہا ہے۔

یہ حضرات سارا زور اس بات پر صرف کرتے ہیں کہ طعام دینا ہے لیکن اسے طعمۃ للمساکین بنانے کا ان کے یہاں کوئی اہتمام نہیں ہے۔

آپ نے دینے والوں کے لئے تو یہ فتویٰ دے دیا کہ وہ صرف طعام ہی دیں گے۔ لیکن لینے والوں کے لئے یہ فتویٰ کیوں نہیں کہ وہ وصول کردہ طعام کو اپنے لئے طعمۃ ہی بنائیں۔

اگر دینے والا طعام کو رقم کی شکل میں دے سکتا تو لینے والا طعمۃ کو رقم کی شکل کیسے دے سکتا ہے؟ اگر دے سکتا ہے تو طعمۃ للمساکین کی سنت کہاں ادا ہوئی؟

حیرت کی بات ہے کہ طعام دینے پر اصرار کی علت ہی یہی بتلائی جا رہی ہے کہ اگر ایسا نہیں کیا گیا تو طعمۃ للمساکین کا مقصد پورا نہیں ہوگا۔ لیکن طعام دینے کے بعد اگلے ہی پل اس بات سے آنکھیں بند کر لی جاتی ہیں کہ طعمۃ للمساکین کا مقصد پورا بھی ہو رہا ہے یا نہیں؟ یعنی اس مقصد کی رعایت صرف دیتے وقت ہے اور دینے کے بعد اس مقصد کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

بلکہ بالاتفاق یہ فتویٰ بھی موجود ہے کہ طعام وصول کرنے کے بعد غرباء و مساکین کو اختیار ہے کہ وہ چاہیں تو اسے بطور خوراک استعمال کریں اور چاہیں تو اسے فروخت کر کے کسی اور مصرف لے آئیں۔

دنیاۓ فقہ کی یہ کیسی بوجہی ہے کہ فطرہ دینے والوں سے یہ کہہ کر خوراک وصول کی جائے کہ یہ مسکین کا کھانا ہے، اور پھر اس کھانے کو مسکین کے ہاتھ میں تھا کر اسے یہ رائے صلاح دی جائے کہ آپ چاہیں تو اسے کھالیں اور چاہیں تو فروخت کر کے کسی اور مصرف میں لے آئیں!!!

بہر حال طعام وصول کرنے کے بعد مسکین کے لئے یہ اختیار ہے کہ

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ فطرہ میں جن چیزوں کی ادائیگی کا ذکر احادیث میں آیا ہے ان کا معاملہ امر تعبدی کے قبیل سے ہے۔ اگر یہ بات درست تسلیم کر لی جائے تو یہ ماننا لازم ہوگا کہ صدقۃ الفطر میں صرف اور صرف انہیں چیزوں کو نکال سکتے ہیں جن کا صراحت کے ساتھ احادیث میں ذکر ہے اور یہ کل پانچ چیزیں (کھجور، جو، کشمش، پنیر اور گیہوں) ہیں، ان پانچ منصوص اشیاء کے علاوہ دیگر اشیاء کو خواہ وہ طعام و خوراک ہی کیوں نہ ہو، اس پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ معاملہ امر تعبدی کا ہے جس میں قیاس کی گنجائش نہیں ہے۔

لیکن راجح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ صدقۃ الفطر کی علت معقول المعنی ہے لہذا اس پر دیگر اشیاء کا قیاس کرنا درست ہے۔ اس اعتبار سے صرف منصوص اشیاء ہی کے نکالنے کو واجب قرار دینا صحیح نہیں ہے، البتہ اس کے افضل ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔

غیر منصوص اشیاء سے فطرہ نکالنے کا حکم:

اگر منصوص اشیاء یعنی احادیث میں مذکور پانچ چیزوں (کھجور، جو، کشمش، پنیر اور گیہوں) میں سے کوئی چیز نہ نکالی جائے بلکہ نص سے ہٹ کر دوسری اشیاء مثلاً عام خوراک جیسے چاول، دال وغیرہ یا نقد و رقم وغیرہ فطرہ میں دیا جائے تو کیا ان چیزوں میں کسی کو دوسری کی نسبت افضل کہا جائے گا؟

تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ مطلق افضلیت کی بات اسی وقت تک کہی جاسکتی ہے جب تک عین نص پر عمل ہو یعنی صرف ان پانچ چیزوں میں سے ہی کوئی چیز نکالی جائے جن کا ذکر احادیث میں ہے۔

لیکن اگر احادیث میں منصوص ان پانچوں چیزوں کو ترک کر دیا جائے اور ان کی جگہ دوسری چیزیں فطرہ میں دی جائیں مثلاً عام خوراک جیسے چاول وغیرہ یا نقد و رقم وغیرہ تو اب اس صورت میں کسی بھی چیز کو علی الاطلاق افضل و بہتر کہنا درست نہیں ہے بلکہ حالات

معلوم ہوا کہ طعمۃ اپنے اندر ایک وسیع معنی بھی رکھتا ہے اور جب کسی لفظ میں کئی معانی کا احتمال ہو تو سیاق و سباق یا قرآن کی روشنی میں اس کے معنی کا تعین ہوتا ہے، ماقبل میں صدقۃ الفطر کی علت پر ہم نے جو تفصیل پیش کی ہے اسے قرینہ بناتے ہوئے اس بات کی گنجائش ہے کہ یہاں طعمۃ کو اس وسیع معنی میں لیا جائے۔ ایسی صورت میں یہ طعمۃ والی علت کلی اور لازمی قرار پائے گی۔

لیکن اگر یہاں طعمۃ کو اس وسیع معنی میں نہ لیا جائے تو یہ مانے بغیر چارہ نہیں ہے کہ یہ علت کلی نہیں بلکہ جزوی اور وہ بھی غیر لازمی ہے جیسا کہ وضاحت گزر چکی ہے۔

باب سوم

فطرانہ میں غیر منصوص اشیاء دینے کا حکم:

صرف منصوص اشیاء سے فطرہ نکالنے کا

حکم:

اگر فطرہ میں صرف منصوص اشیاء یعنی احادیث میں مذکور پانچ چیزوں (کھجور، جو، کشمش، پنیر اور گیہوں) میں سے ہی کوئی چیز نکالی جائے تو اس میں کوئی کلام نہیں کہ یہی افضل ہے، کیونکہ اس صورت میں عین نص پر عمل ہو رہا ہے۔

بلکہ بعض اہل علم مثلاً علامہ ابن حزم رحمہ اللہ نے تو اس بات کو واجب قرار دیا ہے کہ فطرۃ میں صرف منصوص اشیاء ہی نکال سکتے ہیں، یعنی منصوص اشیاء کے علاوہ کوئی دوسری چیز، خواہ وہ خوراک اور طعام ہی کیوں نہ ہو، اسے فطرہ میں نکالنا جائز نہیں ہے؛ اس کا حوالہ گزر چکا ہے۔

اسی طرح بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا طرز عمل بھی ملتا ہے کہ وہ صرف منصوص اشیاء ہی سے فطرۃ نکالتے تھے اور منصوص اشیاء کے علاوہ دیگر اشیاء سے فطرہ نہیں نکالتے تھے، خواہ وہ خوراک و طعام ہی کیوں نہ ہو، یہ بات بھی باحوالہ گزر چکی ہے۔

کیا فطرہ میں دی جانے والی اشیاء کا

معاملہ تعبدی ہے؟

افضل نہیں کہہ سکتے، کیونکہ مسئلہ قیاسی ہونے کی صورت میں اصل علت کو سامنے رکھتے ہوئے ہی اس کے حکم کا درجہ متعین ہوگا۔

گزشیہ سطور میں صدقہ الفطر کی علت پر بحث ہو چکی ہے اور یہ حقیقت واضح کی جا چکی ہے کہ اس میں اصل علت غرباء اور مساکین کے لئے شمن فراہم کرنا ہے، نیز یہ بات بھی گزر چکی ہے کہ جزوی اور غیر لازمی طور پر اس کی علت میں مسکین کے لئے کھانے کا انتظام بھی شامل ہے، لہذا جس علاقے میں یہ علت موجود ہوگی وہاں منصوص اشیاء نہ نکالنے کی صورت میں عام غلوں کا نکالنا نہ صرف جائز بلکہ افضل بھی قرار پائے گا۔

لیکن جس علاقے میں لوگوں کا حال یہ ہو کہ وہ کھانے پینے کے محتاج نہ ہوں اور فطرۃ میں غلہ پانے کی صورت میں اسے فروخت کر کے نقدی ہی بناتے ہوں ایسے علاقہ میں اگر کوئی غیر منصوص طعام فطرہ میں دیتا ہے تو اسے افضل نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اس صورت میں:

(۱): نہ تو اصل حدیث پر عمل ہوا کہ عین نص پر عمل کے باعث اسے افضل کہا جائے۔

(۲): اور نہ ہی علت کی مکمل رعایت کی گئی کہ اصل مقصود پر کما حقہ عمل کرنے کے سبب اسے افضل کہا جائے۔

ظاہر ہے کہ اس دوسری صورت میں مسکین طعام وصول کر کے اسے خوراک نہیں بناتا بلکہ رقم ہی بناتا ہے، لہذا اسے شمن ہی فراہم کیا گیا لیکن بلا وجہ اسے خسارے اور تکلیف میں ڈال کر، وہ اس طرح کی مسکین نے طعام وصول کرنے اور پھر دوسری دکان پر لے جا کر بیچنے کی صعوبت برداشت کی اور ساتھ ہی کم قیمت پر فروخت کیا، جبکہ اگر اسے طعام کی جگہ رقم ہی دے دی جاتی تو وہ حمل و نقل کی اذیت سے بچ جاتا ہے اور اسے خسارہ بھی نہیں اٹھانا پڑتا۔ لہذا اس صورت میں غیر منصوص طعام کو افضل قرار دینا انتہائی نامعقول اور نامناسب بات ہے جس کا نہ حدیث سے کوئی تعلق ہے نہ مقصود حدیث کے ساتھ مکمل مطابقت۔ لہذا اس صورت میں نقد و رقم دینا

و ظروف کے لحاظ سے ہی فیصلہ ہوگا کہ ان غیر منصوص اشیاء میں کیا چیز افضل ہوگی۔

یہ بات معلوم ہے کہ جب منصوص اشیاء کو ترک کیا جاتا ہے تو ان کی جگہ پر یا تو دیگر خوراک دی جاتی ہے یا پھر نقد و رقم دی جاتی ہے، اب آگے بالترتیب ان دونوں کا حکم ملاحظہ ہو:

باب چہارم:

فطرانہ میں غیر منصوص طعام دینے کا حکم

یہ بات اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ فطرہ میں عام طعام و خوراک دینے سے متعلق کوئی حدیث موجود نہیں ہے۔ غلط فہمی کے نتیجے میں بعض حضرات کو یہ محض خوش فہمی ہی ہے کہ وہ چاول، دال کا فطرہ نکال کر یہ سمجھتے ہیں کہ انہوں نے عین حدیث پر عمل کیا ہے، انہیں اس بات کا احساس ہی نہیں کہ دال چاول کا فطرہ نکال کر نہ صرف یہ کہ عین حدیث پر ان کا عمل نہیں ہو رہا ہے بلکہ اہل علم میں سے بعض کے بقول یہ ناجائز کام کر رہے ہیں اور ان کا فطرہ ادا ہی نہیں ہو رہا ہے۔ جیسا کہ گزشیہ سطور میں ابن حزم رحمہ اللہ کا موقف پیش کیا جا چکا ہے۔

در اصل ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث میں طعام کا لفظ آ گیا ہے جس سے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہو گئی ہے کہ اس سے مطلق طعام مراد ہے، پہلے باب میں پوری تفصیل سے اس حدیث کا مفہوم واضح کر دیا گیا ہے کہ اس میں طعام سے مراد مطلق طعام نہیں بلکہ مخصوص طعام مراد ہے جس کی صراحت خود ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے کر دی ہے، کما مضمی۔

غرض یہ کہ منصوص طعام کے علاوہ عام طعام فطرہ میں دینا کسی بھی حدیث سے ثابت نہیں ہے۔ لہذا غیر منصوص طعام مثلاً چاول وغیرہ فطرہ میں دینا ایک قیاسی مسئلہ ہے نہ کہ عین حدیث پر عمل ہے۔ اور یہ قیاس صحیح ہے ہم ابن حزم رحمہ اللہ کی طرح اسے ناجائز نہیں کہتے بلکہ درست مانتے ہیں، لیکن جب یہ قیاسی مسئلہ ہے اور عین نص پر عمل نہیں ہے تو ہم منصوص اشیاء کی طرح اسے علی الاطلاق

ہی افضل ہے جس کی تفصیل آگے ملاحظہ فرمائیں۔

باب پنجم

فطرانہ میں نقد و رقم دینے کا حکم

یہ بات متعدد بار گزر چکی ہے کہ احادیث میں منصوص اشیاء سے فطرہ نکالا جائے تو یہی افضل ہے لیکن اگر منصوص اشیاء سے فطرہ نہ نکالا جائے تو پھر ان کے علاوہ کسی بھی چیز کو علی الاطلاق افضل نہیں کہا جاسکتا بلکہ حالات و ظروف کے لحاظ سے فیصلہ کیا جائے گا کہ کب اور کہاں کیا چیز دینی افضل ہے۔

ماقبل میں منصوص طعام کے علاوہ غیر منصوص طعام کا حکم واضح کیا جا چکا ہے، اب ہم نقد و رقم پر بات کرتے ہیں۔

اگر کوئی شخص فطرہ میں منصوص اشیاء نہیں نکالتا ہے تو اس کے لئے فطرہ میں نقد و رقم نکالنا بلا تردد جائز ہے، بلکہ اگر علاقہ ایسا ہو جہاں کے لوگ کھانے پینے کے محتاج نہ ہوں تو وہاں غیر منصوص دیگر اشیاء کے مقابلے میں رقم دینا ہی افضل ہے۔

دلائل ملاحظہ فرمائیں:

پہلی دلیل: فطرہ والی احادیث

پہلے باب میں ان احادیث کو بیان کیا جا چکا ہے جن میں ان چیزوں کی صراحت ہے جن سے عہد رسالت میں فطرہ ادا کیا جاتا تھا، ان منصوص اشیاء کی نوعیت پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ اس دور میں ان چیزوں کا استعمال محض کھانے کے لئے نہیں ہوتا تھا بلکہ بطور ثمن بھی ان چیزوں کا استعمال ان کے یہاں رائج تھا اور چھوٹی چھوٹی چیزوں کی خرید و فروخت وہ انہیں چیزوں سے کیا کرتے تھے۔

در اصل جس طرح نقدی سے خرید و فروخت ہوتی ہے ٹھیک اسی طرح دیگر اشیاء سے بھی خرید و فروخت ہوتی ہے ان اشیاء میں کھانے پینے کی چیزوں سے خرید و فروخت کرنا پچھلے زمانہ میں عام بات تھی بلکہ آج بھی دیہاتوں میں میوہ فروش یا برف بیچنے والا آتا ہے تو عام طور سے بچے غلہ دے کر ہی سودا کرتے ہیں یعنی غلہ کو بطور ثمن استعمال کرتے ہیں، یہی صورت حال عہد رسالت میں تھی۔

عہد رسالت میں دینار و درہم کی کرنسی بھی موجود تھی مگر ان کی مالیت بہت زیادہ تھی، اس لئے بڑی بڑی چیزیں یا ایک ساتھ بہت زیادہ چیزیں خریدتے وقت ہی ان کا استعمال ہوتا تھا، رہی چھوٹی چھوٹی چیزیں تو ان کے خرید و فروخت کے لئے اس دور میں دینار و درہم کا تبادلہ نہیں ہوتا تھا، ایک صاع کے مقدار میں جو غلہ تھا اس کے متبادل یعنی کم قیمت والی کوئی کرنسی اس دور میں نہ تھی، اس لئے اس درجہ کی مالیت والی اشیاء کی خرید و فروخت کے لئے انہیں چیزوں کا استعمال ہوتا تھا جن کا ذکر فطرہ والی احادیث میں ہے، یعنی عہد رسالت میں فطرہ والی احادیث میں مذکورہ اشیاء کا استعمال بطور نقدی و کرنسی بھی ہوتا تھا۔

ایسی صورت میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عہد رسالت میں صدقۃ الفطر میں جو غلہ دیا جاتا تھا اس کا مقصد غرباء و مساکین کو ثمن فراہم کرنا مقصود تھا یا صرف خوراک فراہم کرنا مقصود تھا؟ بعض اہل علم کا قول ہے کہ اصل مقصود ثمن فراہم کرنا تھا، ہمارے نزدیک بھی رائج یہی ہے جیسا کہ دوسرے باب میں تفصیل گزر چکی ہے۔

اس تفصیل کی روشنی میں فطرہ والی احادیث ہی اس بات کی دلیل ہیں کہ فطرہ میں نقد دینا جائز ہے۔

دوسری دلیل: اعتبار قیمت والی حدیث

فطرہ میں گیہوں دیا جائے تو اس کی مقدار نصف صاع بتلائی گئی ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ صرف امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا اجتہاد تھا جو حجت نہیں لیکن ایسے لوگوں کو معلوم ہونا چاہئے عین یہی بات مرفوعاً صحیح حدیث سے بھی ثابت ہے۔ (شرح مشکل الآثار: ۹/۲۷۲، رقم: ۳۷۰۸)۔ اور اس کی سند صحیحین کی شرط پر صحیح ہے۔ جیسا کہ علامہ البانی رحمہ اللہ نے کہا ہے۔ (تمام المنہ فی التعلیق علی فقہ السنۃ: ص: ۳۸۷)۔

یہاں غور کیجیے کہ گیہوں کی مقدار دیگر خوراک کے مساوی نہیں بلکہ دیگر خوراک کی قیمت کے مساوی رکھی گئی ہے۔ یہ بھی اس بات

مرفوع حدیث سے صراحتاً ثابت ہو گیا کہ سب کی مقدار ایک نہیں بتلائی گئی ہے بلکہ گیہوں کی مقدار میں فرق کیا گیا ہے لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قیمت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ رہا بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ جو، کھجور اور کشمش کی قیمتیں بھی ایک دوسرے سے الگ ہیں اس لئے ان میں فرق کیوں نہیں کیا گیا؟ تو جواباً عرض ہے کہ جو، کھجور اور کشمش کی قیمتوں میں فرق آج ہمارے زمانے میں ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عہد نبوی میں بھی ان اشیاء کی قیمتوں میں فرق تھا! جو لوگ تفریق کی بات کرتے ہیں وہ عصر حاضر کے حالات پر عہد نبوی کے حالات کو قیاس کرتے ہیں اور یہ قیاس انتہائی فاسد ہے۔ اس طرح کی باتیں کرنے والوں پر لازم ہے کہ وہ صحیح روایات سے ثابت کریں کہ عہد رسالت میں ان اشیاء کی قیمتوں میں فرق تھا اور اگر یہ نہیں کر سکتے تو عہد رسالت کے حالات کو عصر حاضر کے حالات پر قیاس نہ کریں یہ قیاس مع الفارق ہے۔

غور کریں کہ اس دور میں گیہوں کھجور سے ہنگا تھا لیکن آج کے دور میں گیہوں کھجور سے سستا ہے۔ تو دو ایسی چیزیں جن میں ایک کی قیمت کسی زمانے میں دوسرے سے زائد ہو اور پھر بعد میں ایسا زمانہ آجائے کہ زائد قیمت والی چیز، کم قیمت والی چیز سے بھی سستی ہو جائے یعنی معاملہ بالکل برعکس ہو جائے تو پھر ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ کسی زمانے میں دونوں کی قیمت یکساں اور برابر ہو جائے؟

بلکہ فطرہ میں گیہوں والی حدیث سے تو بظاہر یہی پتہ چلتا ہے کہ گیہوں کے علاوہ دیگر اشیاء کی قیمت یکساں ہی تھی، بلکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے متعلق جو روایت ہے اس کے بعض طرق میں آتا ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے ایک صاع کھجور کی قیمت کے اعتبار سے نصف صاع گیہوں طے کیا، جبکہ بعض طریق میں ہے کہ ایک صاع جو کی قیمت کے اعتبار سے نصف صاع گیہوں طے کیا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ کھجور اور جو کی قیمت یکساں ہی تھی جبھی تو دونوں کی ایک صاع مقدار کا تقابل نصف صاع گیہوں سے کیا گیا۔

شبہ:

کی دلیل ہے کہ فطرہ میں دیا جانے والا غلہ بطور خوراک نہیں بلکہ بطور کرنسی تھا۔

بعض شبہات کا ازالہ:

شبہ: بعض حضرات کہتے ہیں کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے جب نصف صاع گیہوں نکالا تو دیگر صحابہ نے اس سے اختلاف کیا۔

ازالہ:

عرض ہے کہ:

اولاً: دیگر صحابہ نے نہیں بلکہ صرف اور صرف ایک صحابی ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ نے اختلاف کیا تھا باقی تمام صحابہ نے اتفاق کر لیا تھا۔

اور ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ کا اختلاف صرف قیمت کے اعتبار سے نہیں تھا بلکہ وہ سرے سے گیہوں نکالنے ہی کے قائل نہ تھے گرچہ گیہوں بھی ایک صاع نکالا جائے۔ بلکہ ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ صرف منصوص اشیاء سے فطرہ نکالنے کے قائل تھے۔

ثانیاً:

امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے جو اجتہاد کیا تھا اس کی تائید میں ایک صحیح مرفوع حدیث بھی ثابت ہے جس کا علم امیر معاویہ رضی اللہ عنہ اور ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ کو نہیں ہو سکا۔

لہذا امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی تائید میں مرفوع حدیث کے سامنے آنے کے بعد اس سے اختلاف کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔

شبہ:

بعض حضرات محض قیاس آرائی کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ فطرہ میں طعام کی جن قسموں کا ذکر ہے ان کی قیمتیں ایک دوسرے سے الگ ہیں لیکن پھر بھی سب کی مقدار ایک بتلائی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ قیمت کا اعتبار نہیں۔

ازالہ:

عرض ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے اثر اور اسی مفہوم کی

ہے، اس صریح وضاحت کے بعد یہ کہنے کی ذرا بھی گنجائش نہیں ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے قیمت کا اعتبار نہیں کیا تھا۔

یاد رہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا یہ اجتہاد مرفوع حدیث کے موافق ہے کیونکہ فطرہ میں نصف صاع گیہوں نکالنا مرفوعاً بھی ثابت ہے۔ کما مضیٰ

شبہ:

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے گرچہ قیمت کا اعتبار کیا لیکن اس کے باوجود بھی انہوں نے طعام ہی نکالا نہ کہ نقد۔

ازالہ:

اس کا جواب بھی وہی ہے جو اس اعتراض کا جواب ہے کہ عہد رسالت میں نقدی سے فطرہ کیوں نہیں دیا گیا، دراصل عہد رسالت میں ایک صاع کی مالیت کے برابر کوئی نقدی تھی ہی نہیں جیسا کہ مختصر وضاحت ہو چکی اور مستقل عنوان کے تحت آگے اس کی تفصیل آرہی ہے۔ لہذا اس دور میں ایک صاع غلے کی متبادل قیمت میں جو دوسری چیز دی جاسکتی تھی وہ غلہ ہی تھا۔

شبہ:

بعض حضرات نے کہا کہ اگر قیمت کا اعتبار کرنا ہے تو آج گیہوں کی قیمت کم ہو گئی ہے تو کیا فطرہ میں سات آٹھ صاع گیہوں نکالنے کے لئے کہیں گے۔

ازالہ:

عرض ہے کہ جب کسی خاص چیز کو لیکر اس کی مقدار عہد رسالت میں متعین کر دی گئی ہے تو اب اس خاص چیز کی مقدار میں ہم کوئی تبدیلی نہیں کر سکتے گرچہ بعد کے ادوار میں حالات بدل جائیں۔ مثلاً چور کا ہاتھ کاٹنے کے لئے شرط یہ ہے کہ چرایا گیا مال ربیع دینا یا اس سے زائد ہو، عہد رسالت میں یہ ایک بہت بڑی رقم تھی لیکن آج یہ رقم بہت معمولی درجے کی ہے۔ لیکن اس کے سبب ہم شریعت کی طرف سے طے کردہ اس مقدار میں تبدیلی نہیں کر سکتے۔

بعض حضرات نے کہا کہ الگ الگ چیزوں کو جانے دیں صرف ایک ہی چیز یعنی کھجور ہی کو دیکھ لیں کہ اس کی قیمت بھی ہمیشہ ایک نہیں ہوگی بلکہ الگ الگ نوعیت کے اعتبار سے الگ الگ قیمت ہوگی۔

ازالہ:

یہ بات بالکل درست ہے لیکن جب مطلق ایک صاع کھجور کہا جائے گا تو عرف میں اوسط درجے کی نوعیت والی کھجور مراد ہوگی اور اس کی قیمت یکساں ہی ہوگی، یہی وجہ ہے کہ ایک صاع کھجور کا تقابل نصف صاع گیہوں سے کیا گیا ہے، ورنہ عرف سے آنکھ بند کر لی جائے تو یہ شبہ خود امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے اثر اور اسی معنی کی مرفوع حدیث پر وارد ہوگا کہ نصف صاع گیہوں کو ایک صاع کھجور کی کس قسم کے مساوی قرار دیا گیا ہے؟

شبہ:

بعض حضرات امیر معاویہ رضی اللہ عنہ والے اثر سے متعلق کہتے ہیں کہ انہوں نے قیمت کا اعتبار نہیں کیا بلکہ دیگر وجوہات کی بنا پر گیہوں میں نصف صاع کی بات کہی ہے۔

ازالہ:

عرض ہے کہ صحیح ابن خزیمہ کی ایک حدیث میں پوری صراحت کے ساتھ ہے:

فقال له رجل من القوم: لو مدین من قمح؟ فقال: لا، تلک قیمۃ معاویۃ لا أقبلھا ولا أعمل بها۔

ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا: اگر دو مد (یعنی نصف صاع) گیہوں نکالا جائے تو؟ اس پر ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے کہا: یہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی قیمت ہے، نہ تو میں اسے تسلیم کروں گا اور نہ اس پر عمل کروں گا۔ (صحیح ابن خزیمہ، ت الأعمش: ۸۹/۳، رقم: ۲۳۱۹، واسنادہ صحیح)

ملاحظہ فرمائیں کہ ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے پوری صراحت کر دی ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے قیمت کا اعتبار کیا

لیکن عہد رسالت کی کرنسیوں کی نوعیت مختلف تھی، اس دور میں صرف دو ہی کرنسی تھی ایک دینار اور دوسری درہم اور یہ دونوں کرنسیاں مالیت میں بھی کافی بڑی تھیں، اور ان دونوں کرنسیوں کے علاوہ ان کے یہاں چھوٹی اور کم مقدار کی مالیت کے لئے کوئی کرنسی موجود ہی نہ تھی۔

چنانچہ عہد رسالت میں اگر کسی کو ایک لیٹر دودھ یا ایک سوئی خریدنی ہوتی تو اس کے لئے یہ ممکن ہی نہ تھا کہ اسے کرنسی دے کر خرید سکے۔ اس لئے اس دور میں چھوٹی چیزوں کی خرید و فروخت غلوں مثلاً کھجور، جو اور کشمش وغیرہ سے ہوتی تھی۔

یعنی اس دور میں کھجور وغیرہ کو جہاں خوراک کے لئے استعمال کیا جاتا تھا وہی کرنسی کے طور پر بھی ان کا استعمال ہوتا تھا۔ مثلاً کوئی کپڑے خرید کر بیچنے والے کو کھجور دیتا تو اس کا یہ مطلب نہیں تھا کہ اس نے کپڑے لے کر اسے کھانا کھلا دیا ہے، بلکہ مطلب یہ ہوتا تھا کہ اس نے کپڑے خرید کر اس کی قیمت ادا کی ہے۔

کیا ایک صاع کی مالیت کے برابر عہد رسالت میں کوئی کرنسی موجود تھی؟

اب آئیے یہ دیکھتے ہیں کہ کیا ایک صاع کھجور وغیرہ کی مالیت کے برابر عہد رسالت میں کوئی کرنسی موجود تھی؟ نیز کیا اس دور میں کوئی ایک بھی ایسا واقعہ ملتا ہے کہ جس میں کسی نے ایک صاع کی قیمت والی کسی چیز کو کرنسی سے خریدا یا بیچا ہو؟ اگر اس بات کا ثبوت مل جائے کہ عہد رسالت میں ایک صاع کھجور وغیرہ کی قیمت کے مساوی کوئی کرنسی تھی؟ یا اس دور میں کسی نے ایک صاع کی مالیت والی چیز کو بھی کرنسی سے خریدا یا بیچا ہے، تو یہ اعتراض بالکل بجا ہے کہ جب عہد رسالت میں اسی قیمت میں کرنسی بھی موجود تھی تو کیا وجہ ہے کہ کرنسی نہ دے کر کھجور جیسے غلے ہی فطرہ میں دینے کا التزام کیا گیا۔

لیکن اگر احادیث کا ذخیرہ چھان مارنے کے بعد بھی کوئی ایک بھی صحیح روایت ایسی نہ ملے جس میں یہ ذکر ہو کہ ایک صاع کی قیمت کے مساوی کوئی کرنسی اس دور میں تھی، یا ایک صاع کھجور وغیرہ

اسی طرح عہد رسالت میں چاندی میں زکاة کے لئے جو مقدار نصاب متعین کی گئی ہے وہ اس وقت کے لحاظ سے بڑی مقدار تھی اور اس مقدار کے مالک کو اغنیاء میں شمار کیا جاتا تھا، لیکن آج تقریباً ہر شخص کے پاس اتنی مقدار میں چاندی یا کرنسی ہوتی ہے خواہ وہ کتنا ہی غریب کیوں نہ ہو۔

لیکن حالات کی اس تبدیلی کے سبب ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ آج کے دور میں چاندی کے نصاب کی مقدار بڑھادی جائے۔

عہد رسالت میں نقد و ورقم سے فطرہ کیوں نہیں ادا کیا گیا؟

یہ سب سے بڑا اعتراض ہے اور اسی اعتراض نے اکثر لوگوں کو غلط فہمی میں ڈال کر رکھا ہے، مختصر اس کا جواب گزشتہ سطور میں بھی دیا جا چکا ہے یہاں ہم قدرے تفصیل سے اس کا جواب دیں گے اور اس ضمن میں بعض شبہات کا ازالہ بھی پیش کریں گے۔

عہد رسالت کی نقدی و کرنسی:

بعض لوگوں کے ذہن میں یہ بات بیٹھی ہوئی ہے کہ جس طرح ہمارے دور میں چھوٹی بڑی ہر طرح کی مالیت کی کرنسی موجود ہے، ٹھیک اسی طرح عہد رسالت میں بھی ہر طرح کی مالیت والی کرنسیاں موجود تھیں۔ لیکن یہ بہت بڑی غلطی فہمی ہے۔

عصر حاضر کی کرنسیاں اور ان کی مالیت:

ہمارے دور میں جہاں ایک طرف بڑی مالیت والی کرنسی موجود ہے جیسے دو ہزار روپے کے نوٹ، وہیں دوسری طرف چھوٹی اور کم مقدار کی مالیت کے لئے بھی کرنسی موجود ہے جیسے ایک روپیہ۔ اس لئے ہم جس طرح بڑی بڑی چیزوں کو کرنسیوں سے خرید سکتے ہیں ٹھیک اسی طرح چھوٹی چھوٹی اور معمولی چیزوں کو بھی کرنسی سے خرید سکتے ہیں۔ چنانچہ آج اگر ہم ایک لیٹر دودھ یا ایک معمولی سوئی اور دھاگہ بھی کرنسی سے خریدنا چاہیں تو خرید سکتے ہیں، کیونکہ آج ہمارے پاس اتنی کم مالیت کی متبادل چھوٹی کرنسی بھی موجود ہے۔

عہد رسالت کی کرنسیاں اور ان کی مالیت:

کرنی تھی تو بھی اس دور میں سب کے پاس کرنسی کا ہونا عام بات نہیں تھی بلکہ عمومی طور پر لوگ غلہ ہی کو بطور کرنسی استعمال کرتے تھے۔

البتہ بعد میں جب طعام کی قیمت بڑھی تو چھوٹی کرنسی (درہم) کا نصف حصہ ایک صاع عمومی غلہ کے متبادل ہو گیا نیز معاشی اعتبار سے صحابہ کی حالت بھی پہلے سے بہتر ہو گئی اور ایسا ہوتے ہی صحابہ کرام صدقہ الفطر میں قیمت دینے لگے جیسا کہ ابواسحاق السبئی کے بیان سے پتہ چلتا ہے جس کی سند صحیحین کی شرط پر صحیح ہے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ، سلفیہ: ۱/۴۲۳، واسنادہ متصل صحیح علی شرط الشیخین)

بعض شبہات کا ازالہ:

ہم نے اپنے بعض مضامین میں جب یہی بات لکھی کہ عہد رسالت میں ایک صاع کے متبادل کوئی کرنسی نہ تھی، تو بعض حضرات میری یہ بات سمجھ ہی نہیں سکے اور ایسی روایات لا کر پیش کرنے لگے جن میں دینار یا درہم کا ذکر تھا، یا ان کے ذریعہ لین دین کا بیان تھا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس بات کا انکار ہم نے کیا ہی نہیں ہے، ہم خود اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ عہد رسالت میں دینار اور درہم کی کرنسیاں تھیں اور ان سے لین دین بھی ہوتا تھا، لیکن ہمارا کہنا یہ ہے کہ یہ کرنسیاں بہت بڑی مالیت والی تھیں، اس میں سے ہر ایک کی قیمت ایک صاع غلے سے کئی گنا زیادہ تھی۔

اس لئے ان کرنسیوں کا استعمال بڑی بڑی مالیت یا کثیر تعداد والی چیزوں کی خرید و فروخت کے لئے ہوتا تھا نہ کہ ایک صاع غلے کی قیمت کی جگہ ان کا استعمال ہوتا تھا۔

شبہ:

بعض حضرات نے موارد الظمان، ابی زوائد ابن حبان، رقم (۱۱۰۶) کی ایک روایت پیش کی جس میں یہ مذکور ہے کہ ایک یہودی شخص اپنا مال بیچنے لایا جس میں کھجور بھی تھی تو نبی ﷺ نے ایک مد کو ایک درہم سے خریدا۔ اور ایک صاع میں چار مد ہوتا ہے جب

کو کسی نے کرنسی سے خریدا یا بیچا ہو۔ تو انصاف سے بتلائیے کہ ایسی صورت میں کیا یہ اعتراض بے معنی ہو کر نہیں رہ جاتا کہ عہد رسالت میں فطرہ میں کرنسی کیوں نہیں دی گئی؟

عہد رسالت کی دونوں کرنسیوں اور ایک

صاع کھجور وغیرہ کی قیمت کا تقابل:

یہ وضاحت ہو چکی ہے کہ عہد رسالت میں دینار اور درہم کی شکل میں جو دو کرنسیاں تھیں ان کی مالیت ایک صاع غلے کی مالیت سے بہت زیادہ تھی۔

مثلاً دینار کی بات لے لیں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ایک دینار سے ایک یا دو بکری خریدتے تھے۔ دیکھئے: (صحیح البخاری: ۲۰۷۷، رقم: ۳۶۴۲)

اب دیکھئے کہ جب ایک دینار میں ایک یا دو بکری ملتی تھی تو بھلا ایک صاع غلہ کے متبادل ایک دینار کیسے ہو سکتا ہے؟ بلکہ آدھا یا پاؤ دینار بھی ایک صاع غلہ کے مقابلہ میں بہت بڑی رقم ہے۔ اگر ایک دینار کے اسی (۸۰) حصے کریں تو اس کا ایک حصہ ہی ایک صاع کے برابر ہوگا۔ ایسی صورت میں یہ کیسے ممکن ہے کہ عہد رسالت کی ریفتی کرنسیاں فطرہ میں دی جاتیں؟

یہی حال درہم کا بھی ہے، اس کی مالیت بھی ایک صاع کے بالمقابل کئی گنا زیادہ ہے چنانچہ ایک درہم کے اگر چار حصے کریں تو ایک حصہ یعنی ربع درہم ایک صاع کے برابر ہوگا، اور ربع درہم سے اس دور میں خرید و فروخت نہیں ہوتی تھی۔

عہد رسالت میں ہمیں ایک بھی مثال ایسی نہیں ملتی کہ ایک صاع غلہ کے برابر کی کوئی چیز درہم سے خریدی گئی ہو۔ غرض یہ کہ ایک صاع کے برابر اشیاء کی خرید و فروخت کے لئے عہد رسالت میں کسی نقدی کرنسی کا وجود تھا ہی نہیں، اس لئے اس مقدار کی اشیاء کی خرید و فروخت کے لئے طعام کی وہی قسمیں بطور کرنسی استعمال ہوتی تھیں جن کا ذکر فطرہ والی احادیث میں ہے۔

اور فرض کر لیں کہ عہد رسالت میں ایک صاع کے متبادل کوئی

صاع کھجور کی قیمت ایک درہم تک بھی نہیں پہنچی تو یہ کیسے ممکن ہے کہ عہد رسالت میں یہ ایک صاع کھجور کی قیمت چار درہم ہو؟؟؟
غرض یہ کہ مذکورہ واقعہ ایک استثنائی اور وقتی واقعہ ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں۔

شبہ:

بعض حضرات نے کہا کہ ایک دینار اور ایک درہم کی قیمت ایک صاع کے برابر نہیں ہو سکتی تو عشر درہم کی قیمت تو ایک صاع کے برابر ہو سکتی ہے۔

ازالہ:

عرض ہے کہ بے شک عشر درہم، بلکہ ربع درہم کی قیمت بھی ایک صاع غلے کے برابر ہو سکتی ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا عشر درہم یا ربع درہم سے اس دور میں خرید و فروخت ہوتی تھی؟
جب کسی چیز کی قیمت اس قدر کم ہو کہ اس کے عوض میں دینار کیا درہم کی بھی مکمل یا نصف کرنسی دینی ممکن نہ ہو تو ایسی کم قیمت والی چیزوں کے لئے دین میں کرنسی کا استعمال ہی نہیں ہوتا تھا بلکہ ایسی صورتوں میں کرنسی کے بجائے غلوں ہی کے ذریعہ خرید و فروخت ہوتی تھی۔

کچھ غیر متعلق اعتراضات اور ان کے جوابات:

اعتراض:

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ فطرہ میں خوراک دینا ایک ظاہری شعار ہے، اور اس کی جگہ رقم دینا اس عمل کو مخفی کرنا ہے۔

جواب:

یہ انتہائی کمزور بات ہے کیونکہ صدقہ میں اصل اخفاء اور چھپانا ہی ہے بلکہ حدیث میں صدقات کو چھپانے کی تو یہ ترغیب ہے کہ دائیں ہاتھ سے دیا جائے تو بائیں ہاتھ کو پتہ نہ چلے، نیز ایسا کرنے والے کے لئے یہ بشارت سنائی گئی ہے کہ وہ بروز محشر اللہ کے (عرش کے) سائے میں ہوگا۔ (صحیح بخاری)
لہذا اس صدقہ کو ظاہری شعار قرار دینا بالکل غلط بات ہے۔

ایک مد کا سودا درہم سے ہو سکتا ہے تو ایک صاع جس میں چار مد ہوتے ہیں اس کا سودا درہم سے کیونکر نہیں ہو سکتا؟

ازالہ:

عرض ہے کہ اس روایت میں مذکور واقعہ ایک خاص وقت سے متعلق ہے جب صحابہ بھوک اور غذائی بحران کا شکار تھے اور ان کے پاس کھانے کا کوئی سامان نہ تھا، خود اسی روایت کے الفاظ ہیں:
وكان قد أصاب الناس قبل ذالک جوع لا يجدون فيه طعاماً فأتى النبي صلى الله عليه وسلم الناس يشكون إليه غلاء السعر۔

صحابہ کرام بھوک کے شکار تھے، ان کے پاس کھانے کے لئے کچھ نہ تھا، صحابہ بنی سائے ﷺ کے پاس آئے اور مہنگائی کی شکایت تھی۔
(مواد الظمان الى زوائد ابن حبان، رقم: ۱۱۰۶)

اس روایت کے سیاق سے صاف پتہ چلتا ہے کہ یہ واقعہ کوئی عمومی واقعہ نہ تھا بلکہ ایک خاص وقت سے متعلق تھا جب صحابہ غذائی بحران کا شکار تھے، اور اسی سبب مہنگائی عام معمول سے بہت زیادہ بڑھ گئی تھی، ظاہر ہے ایسی صورت میں جب معمولی چیزوں کی قیمت آسمان کو چھونے لگے تو اس کی قیمت کا درہم ہی نہیں بلکہ دینار کے مساوی ہو جانا بھی کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔

ہندوستان میں کسی سال ایسا بھی ہوا کہ ایک کلو پیاز کی قیمت سو روپے سے بھی زائد ہو گئی ہے جب کہ عام حالات میں اس کی قیمت دس روپے ہے۔

لہذا اس طرح کے استثنائی واقعات سے استدلال درست نہیں ہے۔

مزید اس بات پر غور کریں کہ مذکورہ استثنائی واقعہ میں ایک صاع کھجور کی قیمت چار درہم بنتی ہے، لیکن عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کے دور میں جب اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہوا تو ایک صاع کھجور کی قیمت صرف نصف درہم تک پہنچی، جیسا کہ آگے روایت آرہی ہے۔
غور کریں کہ جب عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کے دور میں ایک

اعتراض:

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اگر فطرہ میں رقم دینا جائز ہے تو کیا قربانی میں جانور ذبح کرنے کے بجائے اس کی جگہ رقم دینا جائز ہے۔

جواب:

یہ اعتراض انتہائی لغو ہے کیونکہ قربانی میں اصل عبادت ہی خون بہانا ہے، نہ کہ محض گوشت کھانا اور کھانا، اس سلسلے میں صحیح بخاری کی حدیث کس قدر واضح ہے کہ عید سے قبل ذبح کرنے والے کے بارے میں اللہ کے نبی ﷺ نے کہا:

”شاةک شاة لحم“۔ ”تمہاری بکری محض گوشت والی بکری ہے“۔ (صحیح البخاری: ۱۰۱/۷، رقم: ۵۵۵۶)

یہ حدیث پوری صراحت کے ساتھ بتلا رہی ہے کہ محض گوشت کھانے کھانے سے قربانی نہیں ہونے والی ہے تو بھلا اس کی قیمت ادا کرنے کی گنجائش کہاں سے نکل سکتی ہے؟

اعتراض:

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اگر فطرہ میں نقد دینے کی بات کہی جائے تو اس سے نص کو تبدیل کرنا بلکہ نص کو مردہ کرنا لازم آتا ہے۔

جواب:

عرض ہے کہ اس اعتراض کی زد میں خود منکرین نقد آتے ہیں کیوں کہ ان کے فتاویٰ میں ہی نص کو تبدیل کرنے اور مردہ کرنے کی بات آتی ہے۔

کیونکہ یہ حضرات بعض حالات میں نہ صرف یہ کہ منصوص اشیاء سے فطرہ نکالنے کو بہتر نہیں سمجھتے بلکہ اسے ناجائز سمجھتے ہیں بلکہ یہاں تک کہتے ہیں کہ منصوص اشیاء سے فطرہ ادا ہی نہیں ہوگا۔

مثال کے طور پر ”شعیر“ (جو) منصوص اشیاء میں سے ہے، لیکن جس علاقہ میں یہ بطور طعام استعمال نہیں ہوتا اس علاقہ کے باشندوں کے حق میں منکرین نقد یہ فتویٰ دیتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ ان کے لئے ناجائز ہے کہ وہ اس علاقہ میں ”شعیر“ (جو) سے

فطرہ نکالیں، اور اگر کسی نے اس سے فطرہ نکال دیا تو اس کا فطرہ ادا ہی نہیں ہوگا!! لہذا ان کے بقول ایسے لوگوں پر لازم ہے کہ وہ ”شعیر“ (جو) کا فطرہ نہ نکالیں بلکہ اس کی جگہ اس چیز کا فطرہ نکالیں جو اس علاقہ میں بطور طعام رائج ہو اگرچہ فطرہ کی احادیث میں اس کا کوئی ذکر و نام و نشان نہ ہو!!!

عام اہل علم کو جانے دیں علامہ ابن عثیمین رحمہ اللہ جیسے عظیم فقیہ و مفتی نے بھی ایک موقع پر اس طرح کا فتویٰ دیا جس کی بابت کسی سائل نے دوبارہ استفسار کیا جس پر علامہ رحمہ اللہ نے جواب دیا:

”ذکرتم انکم سمعتم منا أن إخراج الشعير في زكاة الفطر غير مجزئ، فيما يظهر، ولقد كان قولنا هذا في قوم ليس الشعير قوتاً لهم“۔

”آپ نے ذکر کیا کہ آپ نے ہم سے یہ سنا ہے کہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ صدقۃ الفطر میں ”شعیر“ (جو) نکالنا کفایت نہیں کرے گا (یعنی اس کے نکالنے سے فطرہ ادا نہیں ہوگا)، تو ہماری یہ بات ان لوگوں سے متعلق ہے جن کے یہاں ”شعیر“ (جو) بطور طعام مستعمل نہ ہو۔ (مجموع فتاویٰ و رسائل العثیمین: ۱۸/۲۸۲)

ہم انتہائی ادب کے ساتھ سوال کرتے ہیں کہ کیا اس طرح کا فتویٰ دینا نص کو تبدیل کرنا اور اصل نص کو مردہ کرنا نہیں ہے؟؟ ایک طرف تاکیلین نقد پر یہ اتہام کہ وہ نص کو تبدیل اور مردہ کر رہے ہیں اور دوسری طرف خود منکرین نقد کا حال یہ ہے کہ وہ بعض حالات میں نص پر عمل کو ناجائز و نا کافی بتلا رہے ہیں!!!

رہی یہ بات کہ منکرین نقد کی نظر میں اصل علت اطعام ہے اس لئے جس علاقہ میں منصوص اشیاء بطور طعام مستعمل نہ ہوں وہاں علت کے پیش نظر اس کا تبدیل نکالنا چاہئے۔

تو عرض ہے کہ گزشتہ سطور میں وضاحت ہو چکی ہے کہ اطعام کلی اور لازمی علت نہیں بلکہ اصل علت شرف فراہم کرنا ہے، ایسی صورت میں نقد و رقم بھی اس کا تبدیل ہے لہذا اس کے جواز پر بھی کلام نہیں

ہونا چاہئے۔

اعتراض:

بعض حضرات کہتے ہیں کہ صدقۃ الفطر بدنی عبادت میں نقص کا کفارہ ہے اور بدنی عبادت میں نقص کا کفارہ اطعام ہی ہوتا ہے۔

جواب:

عرض ہے کہ صدقۃ الفطر صرف اسی پر لازم نہیں ہے جس کا روزہ نقص کا شکار ہوتا ہے بلکہ یہ صدقہ ہر شخص پر لازم ہے خواہ وہ کتنے ہی اہتمام اور تقویٰ و طہارت کے ساتھ روزہ رکھے، حتیٰ کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی صدقۃ الفطر نکالتے تھے جو کہ معصوم عن الخطاء ہیں۔

بلکہ جو بیماری کی سبب پورے ماہ روزہ نہیں رکھ پاتے ان کی طرف سے بھی صدقۃ الفطر لازم ہوتا ہے، حالانکہ یہ اس نقص کے سبب الگ سے کفارہ کی ادائیگی کے پابند ہوتے ہیں۔

حتیٰ کہ معصوم اور چھوٹے چھوٹے بچوں کی طرف سے بھی صدقۃ الفطر دیا جاتا ہے جو نہ روزہ رکھتے ہیں نہ روزہ رکھنے کی استطاعت رکھتے ہیں۔ لہذا یہ دلیل ہے کہ صدقۃ الفطر اصلاً بدنی عبادت کا کفارہ نہیں ہے بلکہ ضمناً اس میں یہ بات شامل ہے اور اصل مقصود غرباء و مساکین کو شمن فراہم کرنا ہے۔

اور اگر یہ بات درست مان لی جائے کہ صدقۃ الفطر محض بدنی عبادت کے نقص کا کفارہ ہے جو اطعام ہی ہونا چاہئے تو یہ بات بھی ضروری قرار دی جانی چاہئے کہ صدقۃ الفطر صرف اسی کو دیا جائے گا جو اسے کھانے میں استعمال کرے اور صدقۃ الفطر وصول کرنے والا اس بات کا مجاز نہ ہوگا کہ وہ اسے کھانے کے بجائے بیچ کر قیمت بنا لے، لیکن ایسا کوئی نہیں کہتا۔ یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا معاملہ مختلف ہے۔

علاوہ بریں ضمناً کفارہ سینات کی بات تو بالاتفاق مالی صدقات و خیرات میں بھی کہی گئی ہے، اللہ کا ارشاد ہے:

﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾

آپ ان کے مالوں میں سے صدقہ لے لیجئے، جس کے ذریعہ سے آپ ان کو پاک صاف کر دیں۔ (التوبہ: ۱۰۳)

اور لطف کی بات یہ ہے کہ منصوص اشیاء کی جگہ دیگر طعام نکالنے پر بھی اطعام کی جزئی علت اکثر علاقوں میں حاصل نہیں ہوتی کیونکہ وصول کرنے والے اسے فروخت کر کے قیمت حاصل کر لیتے ہیں، اور منکرین نقد کو اس پر کوئی اعتراض بھی نہیں ہے۔

ایسی صورت میں بتلائیے کہ منصوص اشیاء کو ناجائز کہہ کر اس کی جگہ بدیل کو جائز بتلا کر کیا حاصل ہوا؟ نہ اصل نص پر عمل ہوا، نہ پیش نظر علت کی کوئی رعایت ہوئی، پھر نص کی تبدیلی اور بے موقع و محل قیاس آرائی سے کیا ملا؟

حیرت ہے کہ یہ کہہ کر نص کو تبدیل کیا جا رہا ہے کسی علاقہ میں لوگ منصوص اشیاء کو بطور طعام استعمال نہیں کرتے! لیکن کوئی ہمیں بتلائے کہ نص کو بدلنے کے بعد آپ جو دوسری چیز فطرہ میں دیں گے، کیا یہاں کے لوگ اس دوسری چیز کو بطور طعام استعمال کریں گے؟ یا اسے بھی بیچ کر نقد و رقم حاصل کر لیں گے؟ بالخصوص جبکہ آپ نے بیچ کر قیمت بنانے کی بھی مکمل اجازت دے رکھی ہے!! اگر دوسری صورت ہے تو سنجیدگی سے بتلایا جائے کہ نص کو بدلنے سے کیا حاصل ہوا؟؟

اور اگر یہ فرض کر لیں کہ نص کو بدلنے کے بعد آپ جو دوسری چیز فطرہ میں دیں گے اسے وہاں کے لوگ کھانے میں استعمال کریں گے، تو اس سے بھی یہ الزام ختم تو نہیں ہو جاتا کہ آپ نے نص کو بدلا ہے اور اسے مردہ کرنے کی کوشش کی ہے۔

اگر آپ علت کا حوالہ دیں تو عرض ہے کہ اول تو آپ علت کے مطابق عمل کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ وصول کرنے والوں کے لئے بلا کراہت وصول کردہ طعام کو بیچنا جائز قرار دیتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ جب منصوص اشیاء کو نہ صرف مفضول بلکہ ناجائز کہہ دینے سے بھی آپ تبدیل نص اور امانت نص کے مجرم نہیں ٹھہرتے تو قائلین نقد علت کے سبب منصوص اشیاء کو افضل مانتے ہوئے نقد کے جواز کی بات کہہ دیں تو ان پر یہ اتہام کیوں؟

جواب:

غرض کہ علامہ موصوف رحمہ اللہ کا یہ اعتراض بھی اسی عمارت پر قائم ہے کہ اس دور میں درہم و دینار بھی موجود تھا پھر بھی انہیں فطرہ میں دینے کا حکم کیوں نہیں ہوا۔ اور یہ وضاحت کی جا چکی ہے کہ اس دور میں درہم و دینار زیادہ مالیت والے تھے، اس لئے فطرہ جیسی مالیت کے لئے درہم و دینار کی جگہ انہیں چیزوں کا استعمال ہوتا تھا جن کا ذکر فطرہ والی احادیث میں ہوا ہے۔

لہذا علامہ موصوف نے درہم و دینار کا جو فائدہ بتلایا ہے کہ اس سے ضرورت کی کوئی بھی چیز خریدی جاسکتی ہے، درحقیقت یہ مقصد اس دور میں انہیں چیزوں سے حاصل ہو سکتا تھا جن کا ذکر فطرہ والی احادیث میں ہیں کیونکہ اس دور میں چھوٹی موٹی چیزوں کی خرید و فروخت انہیں چیزوں کے ذریعہ ہوتی تھی، اس بات کو ماقبل میں تفصیل سے واضح کیا جا چکا ہے۔

نیز علامہ موصوف کی نظر میں اصل علت اطعام ہی ہے اور ماقبل میں اس کی بھی وضاحت بالتفصیل گزر چکی ہے کہ اصل علت ثمن فراہم کرنا ہی ہے۔

تیسری دلیل: صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار:

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار سے بھی فطرہ میں قیمت دینا جائز معلوم ہوتا ہے، اس سلسلے میں امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے اکثر حوالہ گزر چکا ہے اس کے علاوہ ایک اور حوالہ ملاحظہ ہو:

حدثنا أبو أسامة، عن زهير، قال: سمعت أبا إسحاق يقول: أدر كنتم وهم يعطون في صدقة رمضان، الدراهم بقيمة الطعام.

امام ابواسحاق السبئی کہتے ہیں کہ میں نے ان لوگوں کو پایادہ صدقۃ الفطر میں کھانے کی قیمت کے مساوی درہم دیتے تھے۔ (مصنف ابن أبي شيبة، سلفية: ۱۷۴/۳، واسنادہ متصل صحیح علی شرط الشيخين وابواسحاق روی امرا شاهده فلا عبرة بتدليسہ واختلاطہ۔ وحديثه من طريق زهير اخرجه البخاري ومسلم)

کافی عرصہ قبل ایک بھائی نے آڈیو میں اس روایت کی سند پر

توکیا یہ کہہ دیا جائے یہ تمام صدقہ و خیرات بھی صرف اطعام ہی کی صورت میں ہوں گے؟

اعتراض:

علامہ البانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

لأن الذي يملك النقود يعرف أن يتصرف بها حسب حاجته إن كان بحاجة إلى طعام اشترى الطعام، إن كان بحاجة إلى شراب اشترى الشراب، إن كان بحاجة إلى ثياب اشترى الثياب؛ فلماذا عدل الشارع عن فرض القيمة أو فرض دراهم أو دنانير إلى فرض ما هو طعام؟ إذن له غاية؛ ولذلك حدد المفروض ألا وهو الطعام من هذه الأنواع المنصوصة في هذا الحديث وفي غيره، فأنحرف بعض الناس عن تطبيق النص إلى البديل الذي هو النقد هذا اتهام للشارع بأنه لم يحسن التشريع لأن تشريعهم أفضل وأنفع للفقير، هذا لو قصد كفر به، لكنهم لا يقصدون هذا الشيء.

جو شخص نقدی رقم کا مالک ہوگا وہ جس طرح چاہے اپنی ضرورت کے مطابق اسے تصرف میں لاسکتا ہے، اگر اسے کھانے کی حاجت ہوگی تو کھانا خرید سکتا ہے، اگر مشروب کی ضرورت ہوگی تو مشروب خرید سکتا ہے، کپڑے کی ضرورت ہوگی تو کپڑے خرید سکتا ہے، پھر شریعت نے قیمت یا درہم و دینار کے بجائے کھانے کو کیوں فرض کیا؟ یقیناً اس کا ایک مقصد ہے، اسی لئے فرض کردہ چیز کو متعین کر دیا ہے اور وہ اس حدیث اور اس جیسی دیگر احادیث میں منصوص طعام ہے، لہذا بعض لوگوں کا نص کو عمل میں لانے کے بجائے اس کی جگہ نقدی رقم کی بات کرنا یہ شارع کو متہم کرنا ہے کہ شارع نے بہتر طور پر شریعت سازی نہیں کی، اور ان کی تشریح بہتر اور فقیر کے لئے زیادہ نفع بخش ہے، اگر واقعی یہ لوگ ایسا ہی سوچیں تو یہ کفر ہے، لیکن یہ لوگ ایسا نہیں سوچتے۔ (سلسلة الهدى والنور، شريط: رقم: ۲۷۴)

نہیں کیا جاسکتا۔

اور تابعین سے فطرہ میں قیمت دینے کا ثبوت تو مسلم ہے۔ اس کی ایک دلیل تو ماقبل کی روایت ہی ہے اس میں صحابہ کے ساتھ تابعین بھی شامل ہیں۔

تابعین کا موقف

خلیفہ عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اپنی خلافت میں حکم صادر کیا کہ فطرہ میں لوگوں سے غلہ یا اس کی قیمت وصول کرو۔ (مصنف ابن ابی شیبہ، سلفیہ: ۱/۷۴۳، واسنادہ صحیح وصحیح ابن حزم فی المحلی لابن حزم، ت بیروت: ۲۵۲/۴، وخرجہ ایضاً ابن زنجویہ فی الأموال لابن زنجویہ: ۱۲۶۸/۳، عن عوف بہ)

عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کا یہ موقف صرف ان کا ذاتی موقف نہیں تھا بلکہ انہوں نے بطور سرکاری فرمان اسے جاری کیا اور اس پر عمل بھی ہوا۔ اور پوری دنیا کے کسی کوئے سے بھی اس جلیل القدر خلیفہ کے حکم پر کوئی علمی تعاقب نہیں ہوا۔ جس سے پتہ چلتا ہے کہ تابعین کا اس مسئلہ پر اجماع تھا۔

عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کے بارے میں یہ بات معروف ہے کہ وہ علمی مسائل میں اہل علم صحابہ و تابعین سے رائے مشورہ لینے کے بعد فیصلہ کیا کرتے تھے بالخصوص کسی سرکاری فرمان کے سلسلے میں تو قطعاً نہیں سوچا جاسکتا کہ انہوں نے محض اپنی رائے امت پر مسلط کر دی ہو اس لئے ظاہر ہے کہ ان کا یہ فیصلہ دیگر صحابہ و تابعین کی منظوری کے بعد صادر ہوا ہے اور پھر اس پر کسی طرف سے کوئی اعتراض نہیں کیا گیا۔

نیز تابعین ہی میں ایک عظیم علمی شخصیت حسن بصری رحمہ اللہ کی تھی وہ بھی فطرہ میں قیمت دینے کے قائل تھے۔ (مصنف ابن ابی شیبہ، سلفیہ: ۱/۷۴۳، واسنادہ صحیح)

حسن بصری رحمہ اللہ کی مخالفت بھی پوری دنیا میں کسی نے نہ کی۔ اس سے بھی پتہ چلا کہ فطرہ میں قیمت دینے کے جواز پر تابعین کا اجماع تھا۔

اس سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ تابعین نے فطرہ والی

اشکالات پیش کئے تھے ان کے مفصل جوابات ایک آڈیو کی شکل میں میرے یوٹیوب چینل (kifayatullah sanabili) پر موجود ہے۔

امام ابواسحاق السبئی نے کسی ایک دوکان میں بلکہ ایک جماعت کا موقف بیان کیا ہے کہ انہوں نے جن لوگوں کو پایا وہ صدقۃ الفطر میں قیمت دیتے تھے۔

امام ابواسحاق السبئی نے علی رضی اللہ عنہ کا دور بھی پایا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ بہت سارے صحابہ کا دور بھی پایا ہے دیکھا ہے۔ اور آپ علم وفن کے امام ہیں اس لئے علمی معاملہ میں اپنے دور کے اہل علم کا تعامل نقل کریں گے تو ظاہر ہے کہ صحابہ کا استثناء نہیں کریں گے کیونکہ ان سے بڑے عالم کون ہو سکتے ہیں۔

لہذا اس روایت میں صحابہ سے بھی فطرہ میں قیمت دینا ثابت ہوا۔

بلکہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ابواسحاق السبئی نے صحابہ ہی کو مراد لیا ہے لیکن ہمارے خیال سے تابعین کو بھی اس میں شامل کرنے میں کوئی مانع نہیں ہے یہ اور بات ہے کہ سب سے پہلے صحابہ ہی کی شمولیت اس میں صادق آتی ہے۔

تعمیہ:

بعض لوگ اس روایت کو مقطوع کہتے ہیں۔ عرض ہے کہ مقطوع اس روایت کو کہتے ہیں جس میں صرف کسی تابعی کا قول وفعل وغیرہ منقول ہو۔ اور اس روایت میں امام ابواسحاق السبئی رحمہ اللہ نے صراحتاً تابعین کا نام لیکر ان کا عمل نقل نہیں کیا بلکہ اپنے دور کے اہل علم کا تعامل نقل کیا ہے اور ان کے دور میں صحابہ بھی تھے اور تابعین بھی تھے۔ لہذا ان کے قول میں دونوں آگئے بلکہ صحابہ کی شمولیت زیادہ مؤکد ہے کیونکہ علمی معاملہ میں بڑے علماء ہی کے حوالے دئے جاتے ہیں بالخصوص جب کہ امام ابواسحاق السبئی جیسے صاحب علم حوالہ دیں جو خود محدث اور امام ہیں۔

لہذا ان کے قول میں صحابہ کی شمولیت کا بغیر کسی دلیل کے انکار

بن عبد اللہ بن محمد ابو جعفر الفقیہ المتوفی: (۳۶۲) کہتے ہیں:

أداء القيمة أفضل؛ لأنه أقرب إلى منفعة الفقير فإنه يشتري به للحال ما يحتاج إليه، والتنصيص على الحنطة والشعير كان؛ لأن البياعات في ذلك الوقت بالمدينة يكون بها فأما في ديارنا البياعات تجري بالنقد، وهي أعز الأموال فالأداء منها أفضل۔

صدقہ الفطر میں قیمت دینا ہی افضل ہے اس لئے کہ اس میں فقیر و محتاج کے لئے زیادہ فائدہ ہے کیونکہ ایسی صورت میں وہ فوراً جو چاہے خرید سکتا ہے۔ اور حدیث میں گیہوں، جو (وغیرہ) کا ذکر اس لئے ہے کیونکہ اس وقت مدینہ میں خرید و فروخت انہیں چیزوں سے ہوتی تھی (یعنی یہ غلے اس وقت بطور کرنسی چلتے تھے) لیکن ہمارے علاقوں میں نقدی کے ذریعہ خرید و فروخت ہوتی ہے اور یہ اموال میں سب سے زیادہ عزیز ہے اس لئے اسی سے صدقہ الفطر ادا کرنا افضل ہے۔ (المبسوط للسرخسی: ۳/۱۰۷)

امام محمد بن عبد اللہ بن محمد ابو جعفر الفقیہ کے بارے میں امام سمعانی رحمہ اللہ (متوفی: ۵۶۲ھ) کہتے ہیں:

كان إماماً فاضلاً... حدث بالحديث۔

یہ امام اور فاضل تھے۔۔۔ انہوں نے حدیث کی روایت کی (الأنساب للسمعانی، ت المعلمی: ۳/۴۲۴)

امام ذہبی (المتوفی: ۷۴۸ھ) رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

كان من براعته في الفقه يقال له أبو حنيفة الصغير توفي ببخاري وكان شيخ تلك الديار في زمانه۔

فقہ میں آپ کی مہارت کا یہ حال تھا کہ انہیں ابو حنیفہ الصغیر کہا جاتا تھا، یہ بخاری میں فوت ہوئے اور اپنے زمانے میں وہاں کے شیخ تھے۔ (العبر فی خبر من غیر: ۳۳۴/۲)

امام ذہبی رحمہ اللہ دوسری کتاب میں کہتے ہیں:

من يضرب به المثل... أخذ عنه أئمة۔

احادیث کا یہ مفہوم قطعاً نہیں سمجھا ہے کہ اس سے صرف خوراک فراہم کرنا مراد ہے۔ اور اس کے علاوہ قیمت دینا کافی نہیں۔

اور تابعین کے اس فہم پر دیگر تابعین کا کوئی اختلاف نہیں ملتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فطرہ والی احادیث کو خوراک ہی سے خاص کرنا تابعین کے متفقہ فہم کے خلاف ہے۔

اور ہمارا اصول ہی ہے اتباع الدلیل نفھم السلف۔ یعنی نفھم سلف کے ساتھ دلیل کی پیروی کرنا۔

سلف صالحین کے دور میں فطرہ میں قیمت نکالنے کا ثبوت تو ملتا ہے لیکن ان کے دور میں کسی ایک سے بھی اس کی ممانعت کا ثبوت نہیں ملتا ہے۔ یہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ ممانعت والا قول بعد کی پیداوار ہے اور سلف کے متفقہ فہم کے خلاف ہے۔ لہذا ایسے لوگ ممانعت والی بات پر سلفیت کا لیبل قطعاً نہ لگائیں۔

ائمہ و اہل علم کا موقف:

صحابہ و تابعین کے بعد بھی فطرہ میں قیمت دینے کے قائلین موجود رہے ہیں۔ چنانچہ:

ائمہ اربعہ میں امام ابو حنیفہ (المتوفی: ۱۵۰) سے بھی قیمت نکالنا ثابت ہے۔ (سنن الدارقطنی: ۱۵۰/۲، واسنادہ صحیح)

امام ابن معین کے شاگرد عباس الدوری رحمہ اللہ (متوفی: ۲۷۱ھ) نقل کرتے ہیں:

قال يحيى في زكاة الفطر لا بأس أن يعطى فضة۔

امام ابن معین رحمہ اللہ (المتوفی: ۲۳۳) نے صدقہ الفطر کے بارے میں کہا کہ اس میں درہم دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ (تاریخ ابن معین، رواية الدوري: ۳/۷۶۳)

امام ابن زنجویہ (المتوفی: ۲۵۱) فرماتے ہیں:

القيمة تجزئ في الطعام إن شاء الله، والطعام أفضل۔

طعام کی جگہ قیمت نکالنا کفایت کرے گا اور طعام نکالنا افضل ہے۔ (الأموال لابن زنجويه: ۱۲۶۹/۳)

چوتھی صدی ہجری کے اوائل کے ایک بہت بڑے فقیہ و امام محمد

* احادیث میں منصوص اشیاء کے علاوہ دیگر خوراک یا نقدی و رقم بھی فطرہ میں دینا جائز ہے۔

* غیر منصوص خوراک دینے کو علی الاطلاق افضل کہنا درست نہیں ہے۔

* فطرہ میں نقد و رقم دینا احادیث اور آثار صحابہ سے ثابت ہے۔
* فطرہ میں نقد و رقم دینا ائمہ سلف سے بھی ثابت ہے بلکہ متقدمین کے مابین اس کے جواز میں کوئی اختلاف ہی نہیں ہے۔

* صدقۃ الفطر میں اگر صرف منصوص اشیاء (کھجور، جو، کشمش، پنیر، گہیوں) نکالی جائیں تو یہ افضل و بہتر ہے۔ لیکن اگر منصوص اشیاء کے علاوہ دوسری چیزیں مثلاً نقد و رقم یا عام خوراک (جو فطرانہ کی احادیث میں مذکور نہیں ہیں) جیسے دال، چاول، گوشت و دودھ وغیرہ تو اس میں مطلق طور پر کسی کو بھی افضل نہیں کہا جاسکتا بلکہ حالات اور فقراء و مساکین کی حاجات کے پیش نظر افضل کی بات کہی جائے گی۔

چنانچہ جس علاقہ میں فقراء و مساکین کھانے پینے کی اشیاء سے بے نیاز ہوں اور صدقۃ الفطر وصول کرنے کے بعد اسے بیچ دیتے ہوں ایسے علاقوں میں اگر منصوص اشیاء نہ دی جائیں تو رقم دینا ہی افضل و بہتر ہے۔ یہی حکم ان فقراء و مساکین سے متعلق بھی ہے جو فقر و فاقہ والے علاقے میں رہنے کے باوجود بھی استثنائی طور پر اسی حالت میں ہوں۔

لیکن اگر علاقہ ایسا ہوں جہاں کے فقراء و مساکین دو وقت کی روٹی کے محتاج ہوں بغیر کام کئے یا دست سوال دراز کئے انہیں ایک وقت کا کھانا نصیب نہ ہوتا ہو تو ایسے علاقہ میں اگر منصوص اشیاء نہ دی جائیں تو پھر وہاں پر رائج خوراک و طعام دینا ہی افضل ہے۔ یہی حکم ان فقراء و مساکین سے متعلق بھی ہے جو کسی خوشحال علاقے میں رہنے کے باوجود بھی استثنائی طور پر اسی حالت کے شکار ہوں۔

یہ ایسے تھے کہ ان کی مثال بیان کی جاتی تھی۔۔۔ ان سے ائمہ نے علم حاصل کیا ہے۔ (سیر اعلام النبلاء للذہبی: ۱۳۱/۱۶)

ان کا تعارف اس لئے پیش کر دیا گیا ہے تاکہ جو حضرات ان سے واقف نہیں ہیں وہ بھی ان سے واقف ہو جائیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے ضرورت اور مصلحت کے پیش نظر فطرہ میں قیمت نکالنے کو جائز کہا ہے۔ (مجموع الفتاویٰ: ۲۵/۸۲)

صحابہ و تابعین اور ائمہ و اہل علم سے صراحتاً یہ چیز ثابت ہونے کے بعد بھی اس میں تشدد کرنا بہت ہی عجیب و غریب بات ہے۔

بلکہ صرف تابعین ہی سے اس کا ثبوت مل جانے کے بعد بھی اس مسئلہ میں پر تشدد فتویٰ دینا انتہائی غیر مناسب ہے۔

بعض معاصرین علماء کا موقف:

علامہ احمد شاہ رحمہ اللہ نے بھی فطرہ میں قیمت کے جواز کی طرف اشارہ کیا ہے۔ دیکھئے: (المحلی لابن حزم: ج: ۲، ص: ۱۳۲ حاشیہ) بحقیق احمد شاہ کو

حافظ زبیر علی زئی رحمہ اللہ فطرہ میں غلہ دینے کو بہتر کہنے کے ساتھ ساتھ آثار تابعین کے پیش نظر لکھتے ہیں:

ان آثار کی وجہ سے صدقۃ فطر میں رقم (روپے) وغیرہ دینا جائز ہے تاہم بہتر یہی ہے کہ اجناس مثلاً گندم، آٹا اور کھجور وغیرہ سے صدقۃ فطر ادا کیا جائے۔ واللہ اعلم (فتاویٰ علمیہ: ج: ۲، ص: ۱۶۵)۔

خلاصہ

* صدقۃ الفطر میں خاص اشیاء اور ان کو بھی خاص شکل میں دینے ہی کا صراحتاً ثبوت ملتا ہے۔

* صدقۃ الفطر میں عام غلہ و خوراک دینے کی بات کسی بھی حدیث میں وارد نہیں ہے، ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں وارد لفظ طعام کو عام معنی میں لینا بعض حضرات کی غلط فہمی ہے۔

* صدقۃ الفطر کی اصل علت غرباء و مساکین کو شمن فراہم کرنا ہے۔

اسلامک انفارمیشن سینٹر ممبئی کی ایک عظیم پیشکش

حسن اسلام

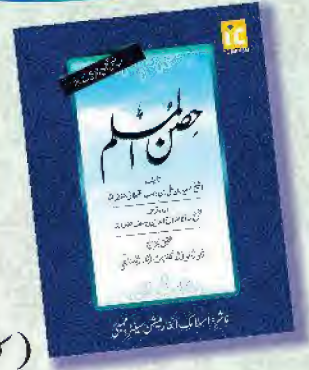
مترجم: الشیخ سعید بن علی بن وهب القحطانی حفظہ اللہ

اردو ترجمہ: الشیخ حافظ صلاح الدین یوسف حفظہ اللہ

تحقیق و تخریج: (ابو الغزالی) کفایت (اللہ المصطفیٰ)

ناشر: اسلامک انفارمیشن سینٹر ممبئی

(کتاب وسنت سے ماخوذ اذکار اور دعائیں)



اہم خصوصیات:

✽ کتاب کے اس نسخہ میں صحت وضعف کے لحاظ سے ہر حدیث کا درجہ متعین کرنے کے بعد ہر حدیث پر علامہ البانی - رحمہ اللہ - کا حکم درج کر دیا گیا ہے۔ اس سے پہلے بھی بعض نسخوں میں بہت سی احادیث پر علامہ البانی - رحمہ اللہ - کا حکم درج کیا گیا ہے، لیکن ہر حدیث کے بابت اس کا التزام نہیں تھا، لیکن ہمارے نسخے کا یہ امتیازی وصف ہے کہ ہر ہر حدیث پر علامہ البانی - رحمہ اللہ - کا حکم ذکر کیا گیا ہے، اس اعتبار سے یہ نسخہ پورے طور پر علامہ البانی رحمہ اللہ کی تحقیق و تخریج بھی اپنے ساتھ لئے ہوئے ہے۔

✽ علامہ البانی رحمہ اللہ کی تصحیح یا تضعیف کا حوالہ حتی الامکان ان کی اس کتاب اور اس مقام سے دیا گیا ہے جہاں علامہ البانی رحمہ اللہ نے متعلقہ حدیث کے تمام طرق اور اسانید پر تفصیلی بحث کی ہے، مثلاً سلسلتین، ارواء صحیح ابی داؤد (الأم)، مشکاۃ کی تحقیق ثانی وغیرہ، تاکہ مراجعہ کرنے والے کو علامہ البانی رحمہ اللہ کے حکم کے ساتھ ساتھ ان کے دلائل سے بھی آگاہی ہو جائے، جبکہ اس سے قبل کے نسخوں میں پیشتر حوالے ایسے ہیں جہاں علامہ البانی رحمہ اللہ کا صرف اجمالی حکم ہی مل سکتا ہے، اس طرح ان حوالوں میں بھی ہمارا یہ نسخہ امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔

✽ علامہ البانی رحمہ اللہ نے اس کتاب میں موجود جن احادیث کو ضعیف قرار دیا ہے ان میں سے کوئی بھی حدیث ہماری نظر میں صحیح ثابت نہیں ہو سکی ہے، لہذا اس پہلو سے ہماری رائے پوری طرح علامہ البانی رحمہ اللہ کے موافق ہی ہے۔ جہاں تک تصحیح کی بات ہے تو صرف (۶) احادیث ایسی ہیں، جو علامہ البانی رحمہ اللہ کی نظر میں صحیح ہیں، لیکن ہمارا حاصل مطالعہ انہیں ضعیف بتلاتا ہے۔ البتہ ایک اور حدیث ایسی ہے جو علامہ البانی رحمہ اللہ کی نظر میں مرفوعاً صحیح ہے جبکہ ہماری نظر میں موقوفاً صحیح ہے، نیز مزید ایک حدیث ایسی بھی ہے جس پر ہم نے کوئی حکم نہیں لگایا ہے بلکہ صرف علامہ البانی رحمہ اللہ کا حکم ذکر کر دیا ہے کیونکہ اس کی اسانید و طرق پر ہمارا مطالعہ جاری ہے۔

✽ جو احادیث علامہ البانی رحمہ اللہ اور ہماری نظر میں صحیح ہیں، لیکن بعض نے انہیں کمزور بنیاد پر ضعیف کہا ہے، ایسی احادیث کے ساتھ مخالف کے اہم اشکالات کا جواب بھی انتہائی اختصار کے ساتھ عرض کر دیا گیا ہے، یا تفصیل کے لئے اپنی کسی دوسری کتاب کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے۔

✽ تخریج میں اختصار سے کام لیا گیا ہے، مگر کتب ستہ کے حوالوں میں استیعاب کی کوشش کی گئی ہے، چنانچہ ایک حدیث کتب ستہ میں جہاں جہاں بھی پائی جاتی ہے ہر جگہ کا حوالہ حدیث نمبر کے ذریعہ درج کیا گیا ہے، اگر کسی حدیث کے ساتھ کتب ستہ کے علاوہ بھی کوئی حوالہ ہے تو اس کی وجہ حدیثی فوائد ہیں، مثلاً دلس کی طرف سے سماع کی صراحت، یا ضعیف راوی کی متابعت وغیرہ۔ البتہ جو حدیث کتب ستہ کی نہیں ہے اس کے لئے دیگر کتب سے اہم حوالے درج کئے گئے ہیں۔

✽ کتب ستہ وغیرہ کی متعدد احادیث کے حوالوں کے ساتھ، اس بات کی بھی صراحت کر دی گئی ہے کہ کتاب کے الفاظ کس حدیث کے ہیں۔

✽ اذکار و دعاؤں کے متون کا اصل احادیث کے متون سے نقل کیا گیا ہے۔

✽ اس کتاب کے بیک وقت تین ایڈیشن شائع ہو رہے ہیں، ایک اردو میں، دوسرا انگلش میں، اور تیسرا اردو و سن انگلش میں۔

شائقین جو ایڈیشن چاہیں اسلامک انفارمیشن سینٹر کرا، ممبئی سے حاصل کر سکتے ہیں۔

اسلامک انفارمیشن سینٹر اور اس کی سرگرمیاں



مندرجہ بالا ہماری دعوتی و رفائی سرگرمیاں ہیں جنکا مقصد اسلام کی صاف و شفاف تعلیمات کو اللہ کے بندوں تک پہنچانا، اسلام کے بارے میں بھیلی ہوئی غلط فہمیوں کا ازالہ کرنا اور لوگوں کے دکھ درد میں انکی مدد کرنا ہے۔ بلاشبہ یہ تمام کام اللہ کی توفیق اور اہل خیر کے تعاون سے ممکن ہو پاتے ہیں۔ چنانچہ ہماری آپ سے گزارش ہے کہ آپ ہماری دعوتی و رفائی سرگرمیوں میں ہمارے شریک اج بنیں اور اپنے صدقات، زکاۃ اور عطیات سے سینٹر کا تعاون کریں۔ اللہ رب العزت آپ کے تعاون کو آپ کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین

For Bank Transfer

Bank Name : ICICI Bank (Savings)
Account Name : ILM Foundation
Account Number : 102801002071
IFSC Code : ICIC0001028
MCR Code : 400229097
Branch : Andheri Link Road, Mumbai

For Transfer Through PayTm



PayTm Number 8291063765

For Contact Or WhatsApp

+91 9773112909
+91 8291063785
+91 8291063755

For Transfer Through UPI



UPI QR Code

IN-SHA ALLAH OUR VOLUNTEER WILL VISIT TO COLLECT YOUR DONATION

ان شاء اللہ ہمارے رضا کار آپ کا تعاون حاصل کرنے پہنچ جائیں گے۔

If Undelivered Please Return To

To,

Book Post

Ahl us Sunnah

ic Islamic Information Centre

Gala No.6, Swastik Chamber, Below Kuria Nursing Home,
opp. Noorjhan-1, Pipe Road, Kuria (West), Mumbai - 400070,
Ph. 26500400 / 64269999